gottfried stiehler

editorial CIENCIA NUEVA

HEGEL Y LOS ORIGENES DE LA DIALECTICA

HEGEL Y LOS ORIGENES DE LA DIALECTICA

gottfried stiehler

editorial CIENCIA NUEVA

COLECCION
CIENCIA NUEVA

1. Benjamín Farrington, *Ciencia y política en el mundo antiguo.*
150 ptas.
2. Gordon Childe, *La evolución de la sociedad.*
150 ptas.
3. Ernst Bloch, *Avicena y la izquierda aristotélica.*
100 ptas.
4. Kingsley Amis, *El universo de la ciencia-ficción.*
150 ptas.
5. Werner Bahner, *La lingüística española del Siglo de Oro.*
150 ptas.
6. Ernst Fischer, *Problemas de la generación joven.*
150 ptas.
7. Samuel Lilley, *Hombres, máquinas e historia.*
175 ptas.
8. Maurice Dobb, *Argumentos sobre el socialismo.*
80 ptas.
9. Roman Jakobson y Morris Halle, *Fundamentos del lenguaje.*
100 ptas.
10. Paul Sweezy y otros, *La transición del feudalismo al capitalismo.*
125 ptas.
11. Galvano della Volpe, *Lo verosímil fílmico y otros ensayos de estética.*
125 ptas.
12. Lucien Goldmann, *Sociología de la novela.*
175 ptas.

Títulos de inmediata aparición:

Ernst Bloch, *Thomas Münzer, teólogo de la revolución.*

Da Silva, *Desarrollo económico, decadencia y subsistencia en España.*

A.-M. Rocheblave-Spenlé, *Lo masculino y lo femenino en la sociedad contemporánea.*

Josef Macek, *¿Herejía o revolución? El movimiento husita.*

UNIVERSIDAD DE OVIEDO
História Contemporánea

Cat.

HEGEL Y LOS ORIGENES DE LA DIALECTICA

UNIVERSIDAD DE OVIEDO
História Contemporánea

HI- 0266
M-E/3-1
Hist. Con.
S

GOTTFRIED STIEHLER

Hegel y los Orígenes de la Dialéctica

Libris 809.2/18

UNIVERSIDAD DE OVIEDO
História Contemporánea

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA OVIEDO

EDITORIAL CIENCIA NUEVA, S. L.
PRECIADOS, 23 MADRID-13

CIENCIA NUEVA

R. 90.521

Título original:
Die Dialektik in Hegels «Phänomenologie des Geistes»
Traductor: Simón Marchán Fiz
Portada: Alberto Corazón

Depósito legal: M. 7.081-67

© Copyright. Akademie-Verlag, Berlín, 1964. Reservados todos los derechos. Derechos exclusivos para la publicación en castellano: EDITORIAL CIENCIA NUEVA, S. L. Preciados, 23. Madrid-13

Talleres Gráficos MONTAÑA.—Amor Hermoso, 89.—Madrid-19

INTRODUCCION

UNIVERSIDAD DE OVIEDO
Historia Contemporánea

La *Fenomenología del espíritu* (1807) representa la obra en donde Hegel emplea por primera vez de un modo completo y consciente el método dialéctico. En esta obra ofrece una historia del desarrollo dialéctico de la conciencia, desde la certeza sensible hasta el saber absoluto, es decir, hasta la filosofía, tal como él la concibe.

La dialéctica de Hegel y de la filosofía alemana clásica, considerada desde la perspectiva histórica de las ideas, procede de la crítica de las imperfecciones metodológicas, inherentes al materialismo de los siglos XVII y XVIII. Este materialismo —producto de la burguesía progresiva— se situó en una lucha decidida frente a la religión e Iglesia, como baluartes ideológicos del antiguo orden feudal. En esta lucha se apoyó en la ciencia natural, tal como existía entonces. Se limitaba esencialmente a la mecánica, rama de la ciencia natural, que más se había desarrollado y sistematizado hasta aquel momento. Los materialistas vieron en un pensamiento íntimamente ligado a la práctica de las ciencias naturales el arma más segura para la superación del culto a las autoridades eclesiásticas y a los dogmas. En este sentido no se debe descuidar que los presupuestos conceptuales de la mecánica clásica determinaron en mayor o menor dosis la metodología de los materialistas. Surgió un «materialismo mecánico» [1]. Para la mecánica clásica, la fuerza

[1] «El materialismo del siglo pasado fue eminentemente mecanicista, debido a que entonces sólo la mecánica, y en especial la de los cuerpos fijos—celestes y terrestres—, la mecánica de la gravedad había logrado ciertas conclusiones. La química existía solamente en forma infantil, oxigénea. La biología se hallaba aún en mantillas. El orga-

y la materia (Stoff) constituían los conceptos fundamentales, por medio de los cuales se explicaban los fenómenos naturales. Se intentó reducir la multiplicidad del fenómeno natural a los nexos causales más elementales y simples. Tal nexo causal era la relación causa-efecto, que, aislada del sistema de la acción recíproca universal, constituyó la categoría básica filosófica y metodológica de la mecánica clásica y del materialismo mecanicista. La casualidad debía abocar a la comprensión del operar de las fuerzas más elementales en la Naturaleza. La atracción y repulsión fueron consideradas como las fuerzas más primitivas, que actúan entre dos partículas, pensadas aisladamente. Era peculiar del pensamiento mecanicista la opinión de que todos los fenómenos pueden reducirse a fuerzas elementales, que actúan entre dos cuerpos inmutables. En este sentido, Helmholtz formuló aún: «En último término, debemos considerar la reducción de los fenómenos naturales a fuerzas inmutables de atracción y repulsión, cuya intensidad depende exclusivamente de la distancia, como la tarea de la ciencia física de la materia. La solución satisfactoria de este problema se identifica con la interpretación ininterrumpida de la Naturaleza» [2].

En las concepciones de los materialistas mecanicistas, los modelos conceptuales de la mecánica clásica se erigieron como fundamento y se aplicaron de forma completa a la observación de la Naturaleza y de la Historia. En especial los materialistas franceses, y sobre todo Holbach, aprovecharon todas las consecuencias filosóficas de la imagen mecanicista del mundo, probando simultáneamente su deficiencia y acelerando la supervisión crítica de la metodología filosófica. Los representantes de la filosofía alemana clásica se destacaron en esta crítica.

Holbach definió el movimiento en sentido mecanicista como

nismo vegetal y animal era investigado burdamente, explicándose por causas puramente mecánicas. Como para Descartes el animal, para los materialistas del siglo XVIII el hombre era una máquina. Esta aplicación exclusiva del módulo mecánico a fenómenos de naturaleza química y orgánica, para los que son válidas las leyes mecánicas, y a otros, donde actúan como base leyes superiores, constituye la limitación específica, pero inevitable en su época, del materialismo clásico francés.» F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie;* K. MARX y F. ENGELS, *Augewählte Schriften in 2 Bänden,* Band II (Luis Feuerbach y el fin de la Filosofía alemana clásica, en *Escritos escogidos,* tomo II), Berlín, 1953,, págs. 347 y s.

[2] Cfr. EINSTEIN, L. INFELD, *Die Evolution der Physik* (La evolución de la Física), Hamburg, 1957, pág. 43 s.

«una exteriorización de fuerza, por medio de la cual un cuerpo cambia de lugar, o aspira a cambiar; es decir, a aceptar partes diferentes y sucesivas del espacio o alterar la distancia con otros cuerpos» [3]. Según esto, entendía por movimiento una simple permutación de lugar, debida a impulsos exteriores. Rechazaba expresamente un automovimiento de las cosas y de los fenómenos, a pesar de formular la tesis de que la materia y el movimiento se hallan unidos indisolublemente. Holbach consideró la atracción y repulsión como las formas básicas del movimiento. Trasplantó la relación de ambas fuerzas al ámbito de lo moral, en donde debían traducirse como amor y odio, amistad y aversión. Relacionó directamente la conducta moral de los hombres a hechos mecánicos: el hombre busca lo que le proporciona placer (atracción) y esquiva lo que le ocasiona dolor (repulsión), acentuando que no se deben separar nunca las leyes físicas de las morales. En este sentido vinculó el concepto físico de inercia al concepto moral de amor propio del hombre. Holbach no concibió dialécticamente la relación de necesidad y contingencia. Definió la necesidad como la unión infalible y permanente de la causa con sus efectos, reduciendo en consecuencia falsamente la necesidad a la vinculación de causa-efecto. Como todos los fenómenos en el mundo son causados, Holbach concluyó que son al mismo tiempo necesarios. El filósofo discute la existencia objetiva de la contingencia. Cada molécula, señaló, acepta *necesariamente* el lugar en donde se halla. Expresó la misma opinión respecto a los fenómenos sociales, al afirmar que «en las fuerzas activas, que participan en la revolución como destructoras o víctimas, no hay una una sola acción, palabra, pensamiento, voluntad o pasión que no sean necesarias, que no actúen como deben actuar» [4]. La no distinción de las vinculaciones esenciales y accidentales de causa-efecto, la no comprensión de la dialéctica objetiva de necesidad y contingencia condujo a Holbach, en definitiva, a una consideración mística de la Historia, a pesar del intento de explicar la Naturaleza y la Historia, natural y materialísticamente. A este respecto son expresivas las siguientes citas, tomadas del *Sistema de la Naturaleza:* «En las planicies secas de Libia se agrupan tal vez los primeros elementos de una tor-

[3] PAUL THIRY D'HOLBACH, *System der Natur oder von Gesetzen der physischen und der moralischen Welt* (Sistema de la naturaleza o de las leyes del mundo físico y moral), Berlín, 1960, pág. 19.
[4] Ibidem, pág. 47.

menta, que, arrastrada por el viento hasta nosotros, crea una atmósfera agobiante, influye en el temperamento y pasiones de un hombre, cuyas relaciones le ofrecen la posibilidad de influir en otros muchos, y que decidirá con su voluntad el destino de los pueblos» [5]. «Demasiada acidez en la hiel de un fanático, una sangre muy ardiente en el corazón de un conquistador, la mala digestión en el estómago de un monarca, un capricho en la imaginación de una mujer, son causas suficientes para ocasionar guerras, conducir a millones de hombres al patíbulo, destruir obras arquitectónicas, reducir ciudades a escombros y cenizas, sumir a los pueblos en la tristeza y en la miseria, sembrar hambre y peste, extender desolación y necesidad durante una serie de siglos en nuestro planeta.» «Así, un árabe ambicioso y astuto puede ofrecer un acicate a sus conciudadanos, que conduce al avasallamiento y devastación de grandes regiones en Asia, Africa y Europa, y a la transformación del sistema religioso, de las mentalidades y costumbres de una parte considerable de los habitantes de nuestro mundo» [6].

Desde el ángulo de esta concepción mecanicista de la sociedad se deduce que las leyes fundamentales históricas ejercen en el curso de la Historia el mismo influjo determinante que la indisposición estomacal de un monarca. Pero esto implica misticismo. Holbach convirtió al hombre en objeto pasivo de determinantes exteriores. Creía que el hombre, desde el momento de su nacimiento hasta su muerte, es modificado constantemente por causas exteriores, que influyen en su máquina (como concebía al hombre) sin su voluntad y determinan necesariamente su conducta. De nuevo la imagen de la mecánica impregna sus concepciones. El filósofo acentuó expresamente que tanto los fenómenos físicos como los morales se deben explicar por la costumbre, «en razón de un puro mecanismo» [7]. Declaró del hombre «que en todo el tiempo de su existencia es un instrumento pasivo en manos de la necesidad» [8]. El hacer y dejar del hombre no depende de él mismo, ya que es esclavo y simple función de engranajes causales mecánicos. «Venimos al mundo sin nuestro consentimiento; nuestra constitución corporal no depende de nosotros. Nuestras ideas nos advienen sin nuestro quehacer. Nuestras costum-

[5] Ibidem, pág. 47 s.
[6] Ibidem, pág. 185.
[7] Ibidem, pág. 106.
[8] Ibidem, pág. 63.

bres se sustentan en el poder de los que nos las han inculcado. Somos modificados incesantemente tanto por causas visibles como ocultas, que determinan necesariamente nuestro modo de ser y pensar, nuestra manera de actuar. Somos buenos o malos, felices o desdichados, inteligentes o tontos, razonables o insensatos, sin que nuestra voluntad tenga que ver nada con estos estados diferentes» [9]. Holbach utilizó la imagen de una bola para explicar los fenómenos de la voluntad. Así como una bola adopta la dirección de movimiento según la intensidad de las fuerzas que actúan en ella, del mismo modo sucede con la voluntad, cuya dirección se determina de forma absoluta por motivaciones exteriores. Cuando nos fiemos de «la experiencia —escribió—, nos percataremos que nuestras almas se hallan sometidas a las mismas leyes físicas que los cuerpos materiales» [10]. En estas palabras encuentra una expresión clara la aplicación de los conocimientos mecánicos a todos los dominios de la realidad. Holbach pensaba que el hombre actúa permanentemente sin libertad, y es impulsado a obrar por este o aquel determinante. Para poder obrar libremente, el hombre debería querer sin móviles, o poder elegir.

El materialismo de los siglos XVII y XVIII tuvo gran importancia en la lucha contra la concepción feudal y religiosa del mundo. Aun sus deficiencias metodológicas denunciaron un rasgo muy positivo en esta concepción, a saber, la unidad indestructible con la ciencia natural de aquel tiempo. Por otra parte, el desarrollo posterior de las ciencias naturales, así como el enriquecimiento de las experiencias sociales y políticas de los hombres, tuvo que plantear a los filósofos burgueses el problema de la superación crítica de los módulos conceptuales mecanicistas. Esta crítica ya se manifestó en el mismo materialismo francés, sobre todo en las concepciones de Diderot. Diderot sostuvo las ideas dialécticas de la transformación constante y desarrollo en la Naturaleza, intentando explicar desde una perspectiva materialista el tránsito de las formas inferiores existenciales de la materia a las superiores. Como señala M. Naumann, Diderot fue también consciente de la contradicción existente entre las aspiraciones políticas de los materialistas y la explicación mecánica y materialista de la conciencia, sin ser capaz de superar esta contradicción de un modo científico [11].

[9] Ibidem, pág. 141.
[10] Ibidem, pág. 145 s.
[11] M. NAUMANN, *Holbach und das Materialismusproblem in der*

UNIVERSIDAD DE OVIEDO
Historia Contemporánea

La reducción metafísica de todos los fenómenos del ser físico y psíquico a nexos causales, explicados mecánicamente, tal como lo habían practicado Holbach y otros materialistas, fue sometida a una crítica depurada por los representantes de la filosofía clásica alemana. Se trataba de los representantes de la clase en auge, conceptuada como burguesa. Con todo, la burguesía alemana se había rezagado en su desarrollo político y económico con relación a la burguesía francesa. Esto originó, por una parte, muchos rasgos de compromiso en su pensamiento, pero, por otro lado, brindó la oportunidad de supervisar los productos teóricos de la burguesía francesa, basándose en las nuevas experiencias, en los nuevos saberes. (Progresos en las teorías de la electricidad y biología, reorganización fundamental de la química, la lucha de clases desencadenada entre la reacción feudal y la «tercera clase», la Revolución francesa, desarrollo de la sociedad burguesa, aparición de sus contradicciones, etc.) De este modo contribuyó a la superación del método metafísico mecanicista, devenido abiertamente insuficiente.

El desarrollo social manifestó en esta época su carácter dialéctico con gran agudeza. Mientras que en épocas anteriores las relaciones sociales habían permanecido relativamente constantes durante siglos, irrumpía ahora un período de desarrollo tempestuoso y de transformación, una época de choques agudos entre fuerzas e intereses sociales contrapuestos. Se inauguraba la época de la Revolución francesa, cuya elaboración conceptual personificó la dialéctica de la filosofía alemana. Fichte escribió, por estos años, que en los períodos revolucionarios la Humanidad consigue mayores progresos en diez años que en otras épocas durante siglos. El principio del desarrollo contradictorio, convertido en fundamento por los representantes de la filosofía clásica alemana, y sobre todo por Hegel, se demostró simultáneamente en las relaciones sociales *ad-oculos* [12].

französischen Aufklärung, Grundpositionen der französischen Auf klärung (Holbach y el problema del Materialismo en la Ilustración francesa, Posiciones fundamentales de la Ilustración). Berlín, 1955, páginas 123 s.

[12] La idea del desarrollo había aflorado ya en 1755 en el escrito de KANT, *Historia general de la naturaleza y teoría del Cielo* (Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels), aplicándose a los sistemas de los soles. Había surgido como una crítica al sistema solar inmutable, concebido por Newton. La formación completa del principio del desarrollo en los escritos de Herder, Fichte, Goethe, Schel-

La época de la Revolución debió su aparición al hecho de que se habían acentuado cada vez más agudamente las contradicciones entre las fuerzas productivas en ebullición y las relaciones retrógradas feudales de producción. La Revolución francesa representó la forma política de la supresión de estas contradicciones. También en Alemania se agudizaron las relaciones sociales. Ciertamente, las fuerzas progresivas fueron mucho menos potentes que en Francia. Esta circunstancia, uniéndose a las consecuencias políticas y sociales de la rebelión fracasada de los campesinos en 1525, a las desvastaciones procedentes de la guerra de los treinta años, junto con la terrible desmembración territorial, dificultó ostensiblemente la actuación unificada de la clase burguesa y aun *su aparición* como clase definida. La burguesía alemana presenció cómo la burguesía de la vecina Francia destruía con mano enérgica las trabas feudales. A pesar de que se filtraron influjos activos del modelo francés en la burguesía alemana, sin embargo, en Alemania fallaron los presupuestos objetivos hacia una transformación revolucionaria de las relaciones materiales y sociales. Durante mucho tiempo no pudo surgir una situación revolucionaria. En consecuencia, la burguesía alemana se convirtió en actor de la transformación de las relaciones de una manera esencial sólo en el ámbito de la filosofía y literatura. Mientras, según palabras de Marx, la filosofía kantiana fue la teoría alemana de la Revolución francesa, del mismo modo la filosofía de Fichte protagonizó en cierto sentido el dominio de los jacobinos, y la filosofía de Hegel, la teoría alemana de la época napoleónica.

«Los alemanes *han pensado* en política, lo que otros pueblos *han hecho*» [13]. El idealismo alemán, el carácter, en su mayoría idealista de la dialéctica de la filosofía clásica alemana halla aquí sus raíces específicas. Fue producto, como señalaron Marx y Engels, del carácter pequeño burgués del desarrollo alemán, del hecho de que los burgueses alema-

ling, que se sucedió bajo muchos aspectos en forma de una ligazón directa a los pensamientos geniales de Kant, debe valorizarse como reflejo del tempestuoso desarrollo social de aquella época y como anticipación de los problemas cada vez más duros, planteados por la ciencia natural.

[13] Carlos Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* (Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel. Introducción), en C. Marx; y F. Engels, *Die heilige Familie und andere philosophischen Frühschriften* (La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos tempranos), Berlín, 1953, pág. 19.

nes eran sólo capaces de representar intereses reducidos y locales, pero rara vez o nunca intereses comunitarios o nacionales [14]. Como las mejores inteligencias de la burguesía alemana debieron reconocer que en Alemania no era posible, por el momento, la imitación del ejemplo francés, se limitaron a una revolución teórica en vez de material. Revolucionaron el reino del pensamiento por medio de los principios de la dialéctica, confiriendo expresión a la revolución real en forma científica y hasta mística. Creyeron que era suficiente revolucionar el reino de las ideas. La realidad, pensaba Hegel, se ordenaría por sí misma, según el mundo transformado de las ideas. (La revolución de este reino ideal, que practicaron los dialécticos desde Kant hasta Hegel, estaba ligada, sin duda, a la *restauración* de las posiciones idealistas de la metafísica del siglo XVII [15].) Aquí se refleja la conducta contradictoria de la burguesía alemana como clase. Marx y Engels afirmaron que los alemanes pretendieron disimular el papel miserable desempeñado en la historia real, situando las ilusiones, en las que fueron pródigos, al nivel mismo de la realidad [16]. Los ideólogos de la burguesía alemana partieron, por lo general, del hecho de que lo decisivo no eran las relaciones reales, sino las ideas que se poseían sobre ellas. Con esto se estableció el primado de lo espiritual sobre lo material. Esta preeminencia dominó todo el pensamiento alemán desde Kant hasta Hegel y adulteró la conquista más notable de la filosofía alemana, la dialéctica, imprimiéndola un carácter desfigurado, místico y anticientífico.

Junto a las causas específicas alemanas del idealismo de la filosofía alemana clásica se dieron aún otras circunstancias determinantes. Estos factores se integraron como presupuestos *de toda* la filosofía premarxista. Evidentemente, todos los filósofos anteriores a Marx fueron idealistas, en lo referente a la concepción de la sociedad. Un materialismo consecuente es primariamente posible en el ámbito de la clase

[14] C. MARX, F. ENGELS, *Die deutsche Ideologie* (La Ideología alemana), Berlín, 1953, pág. 197.

[15] «La *Metafísica* del siglo XVII, que había sido desplazada por la Ilustración francesa, y en especial por el *materialismo francés* del siglo XVIII, experimentó su *restauración triunfante y pletórica de contenido* en la *Filosofía alemana*, y sobre todo en la *filosofía especulativa alemana* del siglo XIX.» C. MARX, F. ENGELS, *Die Heilige Familie* (La Sagrada Familia), pág. 253.

[16] C. MARX, F. ENGELS, *Die deutsche Ideologie* (La Ideología alemana), pág. 498.

obrera. Según la doctrina de Marx y Engels, esto se deduce de la objetivación de las relaciones personales de los hombres en la evolución presocialista de la Humanidad. Esta objetivación alcanzó su punto culminante en la sociedad burguesa. A pesar de que el proletariado también se haya sometido a esta tiranía del producto sobre los productores, lo específico de su situación consiste en que, impulsado por sus intereses de clase, debe anular la objetivación de las relaciones humanas. Marx y Engels, situados en el punto de vista del proletariado, y asociando las teorías con el movimiento obrero, estuvieron en condiciones de reconocer la esencia de la objetivación de las relaciones humanas, ofreciendo la revolución socialista como vía para su superación. En consecuencia, Marx y Engels fueron los primeros en desarrollar el materialismo de *una forma completa.*

En la *Ideología alemana,* Marx y Engels afirmaron que «la independización de los pensamientos y de las ideas es una consecuencia de la independización de las relaciones personales y de las dependencias de los individuos» [17]. En los modos de producción anteriores al socialismo se ciernen sobre los hombres poderes extraños, incomprendidos e indominables no sólo por cada individuo, sino por la sociedad global. El dominio de los elementos naturales sobre los hombres, que halla su expresión más genuina en el poder del dinero, condujo necesariamente a la opinión de que no son los hombres los que realizan la Historia, sino esencias trascendentes, ideas, ideales, dioses. Marx escribe en los *Esbozos de la crítica de la economía política* que las relaciones reales de dependencias aparecen como si los individuos estuviesen dominados por poderes abstractos, por abstracciones. «La abstracción o la idea no es más que la expresión teórica de aquellas relaciones materiales que son dueñas de sí mismas. Naturalmente, las relaciones sólo pueden expresarse en ideas. De este modo, los filósofos han considerado su estar-dominados de ideas como lo peculiar de la nueva época, identificando la elaboración de la individualidad libre con la caída de esta tiranía de las ideas» [18].

El idealismo de la filosofía clásica alemana, al igual que la filosofía de Hegel, estaba condicionado tanto por las carac-

[17] C. MARX, F. ENGELS, *Die deutsche Ideologie,* pág. 474.
[18] C. MARX, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Esbozos para una crítica de la Economía política), Berlín, 1953, pág. 82.

terísticas esenciales generales como particulares de las relaciones sociales de Alemania a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX.

El idealismo de Hegel ocupa un lugar destacado en el desarrollo del idealismo clásico alemán, poseyendo características específicas. Hegel desarrolló su concepción idealista en la discursión con el idealismo de Kant, Fichte y Schelling. Rechazó el idealismo subjetivo, representado por Kant y Fichte, debido a que se apoyaba en una contraposición metafísica de pensamiento y realidad. De hecho, Kant y Fichte habían establecido una disociación brusca entre el sujeto percipiente y operante, por una parte, y el objeto de conocimiento y el obrar, por otra. En su opinión, los nexos causales regulares de la realidad se constituyen únicamente por el sujeto cognoscente. Kant declaró explícitamente que la razón prescribe las leyes a la Naturaleza. También la filosofía de Fichte se caracterizó por el hecho de que se oponía a la realidad con los postulados y exigencias derivadas de la razón, que se habían de realizar primariamente en aquélla, no dominadas aún por la razón. Hegel se proclamó contra esta metafísica de la subjetividad, tal como la definía. Atendiendo a las necesidades ideológicas de la burguesía, intentó objetivar al mismo tiempo la filosofía y conciliarla con la realidad concreta. Pero esto no pudo efectuarse por razones sociales universales y de clase. Hegel se preocupó en conferir un carácter objetivo al idealismo bajo el influjo de Schelling, esforzándose en ampliar el idealismo objetivo de éste en el sentido dialéctico. Hegel personificó un idealismo objetivo. En éste se apoyaba su programa de la mediación de las estructuras conceptuales con la realidad. Mantenía la opinión de que el pensamiento y el ser no deben ser contrapuestos metafísicamente. Por el contrario, creyó que la realidad, según su esencia, posee un orden legislado, y este orden ha de definirse como «razonabilidad», como expresión de la identidad del pensar y ser. Con esta tesis de la «razonabilidad», Hegel se sublevó contra el idealismo de Kant y Fichte, esforzándose en superarlo por un objetivismo idealista, un objetivismo que procuró mantener abierto a las circunstancias concretas de la realidad. Esta tesis atacaba simultáneamente en su médula al determinismo mecanicista, que reducía la *conformidad legislada* de la realidad a contextos causales, explicados mecánicamente. La «razonabilidad» de la realidad significaba para Hegel el conjunto dialéctico

de leyes, la estructurabilidad espiritual y dialéctica de todo ser y devenir [19].

El idealismo objetivo de Hegel ocupa un lugar destacado en la lucha de los portavoces del idealismo clásico alemán, hacia una comprensión de una realidad, manifestada cada vez más abiertamente en su esencia dialéctica. Esta lucha de la filosofía alemana no pudo derivar en un materialismo bajo el signo de la radicalización de la filosofía antimetafísica, como en Francia, a causa de la debilidad de la burguesía alemana. Permaneció atada al idealismo, y, por ende, a los presupuestos fundamentales de la metafísica antigua. En la filosofía alemana clásica se manifestó de un modo muy particular y contradictorio la preocupación de la burguesía alemana por su autoconocimiento como clase, por la comprensión de la realidad y la determinación de los métodos para su transformación.

La masa de la burguesía alemana, es decir, la burguesía media y superior, consideró la aplicación de reformas como posibilidad de una transformación de la realidad social. Fue una meta, que corrió paralela a la debilidad de la burguesía como clase. Ahora bien, el idealismo objetivo de Hegel ofreció los fundamentos ideológicos de este acercamiento a la transformación de la realidad. Partía del hecho de que todos los presupuestos para una transformación progresiva del mundo se hallan en la misma realidad dada. Esta transformación debe ser obra del espíritu del mundo, que habita la realidad

[19] En la filosofía moderna burguesa es normal atribuir descubrimientos importantes del marxismo a Hegel. Con ello se encubre lo cualitativamente nuevo, lo aportado por el Marxismo, tergiversando las teorías de Marx en una construcción especulativa, inspirada en Hegel. Del mismo modo se pretende identificar la dialéctica de Hegel y la del marxismo. En esta dirección se mueve, por ejemplo, HEINZ JÜRGEN SCHÜRING en su artículo «Dialektik als utopisches Bewusstsein», en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Meisenheim, Glan, 1960, pág. 107 ss. (La dialéctica como conciencia utópica, *Revista de Investigación filosófica)*. Afirma que *la* dialéctica parte de la premisa no comprobada de la identidad del pensar y de la realidad. Schüring no se percató que existe una oposición entre la dialéctica idealista y la materialista. Lo mismo se puede decir de Landgrabe, al afirmar que Marx adoptó el principio fundamental hegeliano de la identidad del pensar y del ser, intentando con ello encubrir la realidad de lo razonable en el mundo. (L. LANDGRABE, *Hegel und Marx, Marxismusstudien*, Tübingen, 1954, pág. 46. HEGEL y MARX, en *Estudios sobre el Marxismo)*. En realidad Marx no pretendía desvelar los contextos espirituales ordenados, sino las relaciones materiales existentes en la realidad.

y se sirve de los «individuos históricos en el mundo» para ejecutar sus fines. El idealismo objetivo de Hegel sincronizó con las intenciones clasistas de la burguesía alemana a principios del siglo XIX. Esta deseaba transformar el mundo feudal por una serie de reformas, en donde yacía un compromiso de clase entre la burguesía y la nobleza feudal [20].

G. W.F. Hegel interpretó en su filosofía los intereses sociales de la burguesía alemana acomodada, las reclamaciones de la burguesía liberal, en contraposición a Fichte, representante de la pequeña burguesía democrática. Con ello, Hegel adoptó globalmente una actitud progresiva, ya que el futuro pertenecía en aquella época al capitalismo, y la burguesía debía desempeñar, naturalmente, un papel preponderante en su realización. Pero esta actitud progresiva de Hegel no se halla libre de contradicciones, ya que contenía asimismo elementos reaccionarios. Compartía con la clase que personificó, el desprecio hacia el pueblo y al mismo tiempo el temor ante él. Hegel sólo hablaba del pueblo de forma desdeñosa, y no juzgó nada tan horripilante como las acciones del pueblo oprimido, la lucha de los campesinos, obreros, artesanos, por su libertad. En este sentido se sofocaron las experiencias de la Revolución francesa y las luchas desencadenadas por ella en Alemania. Directamente, en conexión con la Revolución francesa se produjeron disturbios de campesinos y artesanos en las regiones occidentales de Alemania, siendo diseminadas la mayoría y, en consecuencia, muy poco efectivas. En 1793 surgió por primera vez en territorio alemán una república plebeya en la región de Mainz, bajo la égida del gran revolucionario alemán Georg Forster. En la misma fecha tuvieron lugar las rebeliones extendidas de los tejedores en Silesia.

G. W. F. Hegel simpatizaba con la Revolución francesa y el movimiento de renovación despertado por ella, pero deseaba que la reestructuración de las relaciones sociales se efectuase dentro de las vías «normales» y «legales». Por tanto, rechazó la dictadura jacobina, cifrando todas sus esperanzas, por lo que se refería a la transformación de las relaciones en Ale-

[20] «Ahora bien, la conclusión», se lee en las Lecciones sobre Filosofía de la Historia de Hegel, «a donde la Filosofía debe conducir en contraposición a aquellos ideales (tal como los actualizaron Rousseau, Fichte y otros frente a la realidad constituida socialmente), es que el mundo real es como debe ser, que el verdadero bien, la razón divina universal también posee el poder de realizarse a sí misma». G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über Philosophie der Geschichte*, Stuttgart, 1928, página 67 (Lecciones sobre la Filosofía de la Historia).

mania [21], en Napoleón. Para él, Napoleón era el «alma del mundo», el ejecutor de la voluntad del «espíritu universal». De él y de los principios de Alemania, no del pueblo, debía brotar la renovación en Alemania. Hegel desdeñaba las aspiraciones revolucionarias en la reforma de la realidad social. Como se ha señalado, en su opinión dominaba en la historia una razón interna, que mediante los «grandes hombres» debía llevar a cabo el progreso social [21a].

Marx y Engels afirmaron del idealismo alemán que era superior al liberalismo *real* en entusiasmo e ideología. «Por tanto, qué fácil es tergiversar completamente su contenido en filosofía, en determinaciones conceptuales puras, en conocimiento racional» [22]. Hegel imprimió una «forma sublimada» al liberalismo tratable, ideológico, auténtico [23].

Es evidente que, basándose en tales presupuestos, no podía abocar a una dialéctica consecuente, realmente revolucionaria. Esta es sólo posible desde el punto de vista de la clase obrera, la única clase revolucionaria descomprometida y progresiva. La dialéctica de Hegel fue una dialéctica del «espíritu del mundo», de la «idea absoluta». No fue una dialéctica de la naturaleza real, de la historia real. La lucha de las clases sociales de aquella época halló en ella tan sólo un reflejo desfigurado y mistificado. Hegel acentuaba frente a la lucha de las antinomias su unidad. Debido a ello no le fue posible desvelar las fuerzas impulsoras reales de los fenómenos sociales.

Por otro lado, Hegel es, sin discusión, el mayor dialéctico anterior a la aparición del marxismo. Influyó decisivamente en Marx y Engels. Una gama de conocimientos de la dialéctica materialista marxista se remite en sus fuentes a Hegel. Hegel supo orientar la lucha contra el módulo conceptual mecanicista y metafísico, creando, mediante la asimilación de las

[21] Naturalmente esta actitud no es antirracional, como R. HAYM afirma *(Hegel und seine Zeit,* Leipzig, 1927, págs. 272 ss., Hegel y su tiempo), sino que representó la forma, en la que se realizaba el deseo hegeliano de la transformación progresiva de Alemania.

[21a] «El mismo Hegel pareció inclinarse más en su conjunto al lado conservativo, a pesar de los arrebatos revolucionarios de cólera de sus escritos.» F. ENGELS, *Ludwid Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie,* en C. MARX, F. ENGELS, *Ausgewählte Schriften* B. II, pág. 340 (Luis Feuerbach y el fin de la filosofía alemana clásica, en *Escritos escogidos).*

[22] C. MARX, F. ENGELS, *Die deutsche Ideologie* (La ideología alemana), pág. 200.

[23] Ibidem.

experiencias sociales de su época los elementos del único método científico de pensamiento e investigación, la dialéctica. La mentalidad metafísica había manifestado cada vez más claramente su deficiencia. Hegel intentó hallar una solución a su crisis elaborando los rasgos esenciales y más importantes de la dialéctica. Siempre fue reconocida por Marx y Engels la erudición enciclopédica de Hegel. Su perfecto conocimiento de los hechos históricos y naturales ofreció la base, en donde se pudo apoyar la estructura de su dialéctica.

Hegel se confió a determinados resultados de la ciencia natural contemporánea. La idea de un antagonismo universal, tan frecuente en la dialéctica de Hegel, no sólo se insinuó en la lucha de los oprimidos contra los opresores, sino que se deducía de las conclusiones de las teorías de la electricidad, que realizaba grandes progresos entonces por obra de Galvani y Volta. La contraposición de electricidad negativa era una forma importante del fenómeno de la ley de polaridad. La opinión hegeliana de que los cambios cuantitativos se convertían en cualitativos fue consecuencia, por una parte, de la observación de los cambios sociales contemporáneos. Pero otra fuente de este conocimiento procedió de la química, que había logrado una base científica gracias a Lavoisier. Lavoisier había valorizado el principio de la unidad de cantidad y cualidad en la investigación química, preparando decisivamente el reconocimiento de la citada ley por Hegel. Como nos lo prueba un vistazo a la *Ciencia de la lógica,* la formulación de esta ley en Hegel nos remite esencialmente a los fenómenos químicos. Lavoisier fijó, además, el principio de la unidad de análisis y síntesis, un principio, que se introdujo como parte integrante de la dialéctica.

De este modo, los hechos de la realidad objetiva revelaron cada vez más enérgicamente su carácter dialéctico. La grandeza histórica de Hegel radica en que comprendió del modo más perfecto entre sus contemporáneos esta dialéctica objetiva en la forma de una dialéctica del concepto. A pesar del carácter místico, y en muchos aspectos metafísico, la dialéctica de Hegel representó un progreso notable en el conocimiento humano, una reestructuración del pensamiento filosófico [24].

[24] Los ejemplos siguientes pueden aclarar los caminos extraños, emprendidos por una «explicación» idealista de la dialéctica hegeliana. B. KNOOP ve en la dialéctica una expresión del carácter del pueblo alemán, ya que los alemanes, «en oposición a todos los latinos, atribuyen instintivamente un sentido más profundo y un valor más rico

Debemos notar que la filosofía burguesa poshegeliana se declaró cada vez más incapaz de manejar la dialéctica, mostrándose impotente de asumir la herencia de Hegel, únicamente continuada y preservada por el marxismo. Lo que caracteriza hasta hoy día la postura de la filosofía burguesa frente a la dialéctica hegeliana es la incapacidad, condicionada por su clase, para enjuiciar materialísticamente los problemas planteados por Hegel. Ya Adolf Trendelenburg no supo aprovechar la dialéctica de Hegel en su obra *Investigaciones lógicas* (1840). Sólo captó en ella el elemento especulativo-idealista, no su núcleo racional. En expresión de Trendelenburg, la dialéctica no es más que una «equivocación solemne» [25]. E. V. Hartmann sostuvo la misma tesis en su obra *Sobre el método dialéctico (Ueber die dialektische Methode,* 1868), enfrentándose a la dialéctica con enemistad creciente. Por estas fechas Marx y Engels publicaban sus obras, de las que Hartmann no recibió noticia alguna. El motivo central de la crítica dialéctica de Hartmann se sustentaba en la afirmación de que la dialéctica infringía el principio de contradicción. Este motivo es el punto decisivo, en el que se atrincheran hasta hoy día los filósofos burgueses frente a la dialéctica. Ahora bien, Hegel no había distinguido claramente de hecho entre contradicción lógica y dialéctica, pero sí había aquilatado numerosas apreciaciones hacia una concepción *objetiva* de la contradicción. Mientras Marx y Engels investigaron la contradicción como un dato material, invirtiendo materialísticamente las ideas de Hegel, para los filósofos burgueses, que procuran encubrir naturalmente las contradicciones reales del capitalismo, sólo existen contradicciones en el pensamiento. En consecuencia, toda la dialéctica se reduce para ellos, en mayor o menor grado, a un puro problema lógico. En este sentido Hartmann afirmó que la dialéctica abandona las reglas de la lógica «como una posición superada» [26].

al devenir, al desarrollo de aquello que es». (B. KNOOP, *Hegel und die Franzosen,* Stuttgart y Berlín, 1941, pág. 7, Hegel y los franceses). Según parece, a Knoop no le inquieta la cuestión de por qué la dialéctica se desarrolló precisamente a finales del siglo XVIII y principios del XIX. H. Schmitz ve en la conciencia de una «amenaza» misteriosa las fuentes del pensamiento dialéctico de Hegel (HERMANN SCHMITZ, *Hegel als Denker der Individualität*—Hegel como pensador de la individualidad—, Meisenheim/Glan, 1957, pág. 81.

[25] TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen* (Investigaciones lógicas), I, tomo 3 a. edición, Leipzig, 1870, pág. 105.

[26] E. V. HARTMANN, *Über die dialektische Methode, Historisch-*

Para el dialéctico, A es igual a B, y, por tanto, no es posible el entendimiento con él. (Actualmente R. Heiss pretende lanzar la misma acusación contra la dialéctica.) La dialéctica también fue incómoda para los reformistas del movimiento obrero. E. Bernstein atacó furibundo la «dialéctica de Hegel», considerándola como un elemento extraño al marxismo. Bernstein pretendió desvalorizar la fundamentación de la necesidad de la revolución proletaria en el *Manifiesto comunista*, de Marx y Engels, presentándola como «resto de la dialéctica de la contradicción de Hegel» [27]. Debido a que Bernstein rechazaba el tránsito revolucionario del capitalismo al socialismo, se oponía a la dialéctica con la teoría de los saltos cualitativos y las contradicciones, como fuerzas motrices de desarrollo. Quiso apoyar el marxismo en una metodología kantiana.

Para los filósofos de la época imperialista pasó a primer plano una explicación irracional de Hegel. Se volcaron, sobre todo, al Hegel joven, en cuyas concepciones, aún no sedimentadas, se pretendió hallar elementos vitalistas y existencialistas. En esta dirección entró en escena Wilhelm Dilthey con la *Historia de la juventud de Hegel (Jugendgeschichte Hegels,* 1907). Pero no se notaron progresos en la comprensión de su dialéctica. Siguiendo las huellas de la filosofía imperialista, ahora fue presentada la dialéctica como instrumento irracional del pensamiento. Para R. Kroner, *Desde Kant hasta Hegel (Von Kant bis Hegel,* 1921, 1924), Hegel fue el mayor irracionalista de la historia de la filosofía, precisamente porque fue dialéctico, y la dialéctica socava, por supuesto, toda racionalidad. En una obra aparecida no hace mucho en Alemania occidental —Robert Heiss, *Esencia y formas de la dialéctica (Wesen und Formen der Dialektik,* 1957)— se asegura que la dialéctica rompe con todas las tradiciones del pensamiento científico. No posee criterio de verdad, sino que «manipula» con la verdad a capricho. J. Hirschberger observa en su *Historia de la filosofía (Geschichte der Philosophie,* 3 Aufl 1958) que lo que permanece de Hegel no es el método dialéctico —ya que éste es un «arte» completamente personal y priva-

kritische Untersuchungen. Sobre el método dialéctico, Investigaciones histórico-críticas), Berlín, 1868, pág. 38.

[27] E. BERSTEIN, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie* (Presupuestos del Socialismo y las tareas de la Democracia Social), Stuttgart, 1899, pág. 22. Hay traducción.

do—, sino una plétora de observaciones particulares geniales.

Aquí se revela la incapacidad de la filosofía burguesa para emprender algo con la herencia dialéctica de Hegel. Se desviaron de la dialéctica hegeliana por razón de su médula revolucionaria o pretendieron interpretarla como una actitud mística del pensamiento. A esto se añade el hecho de que su dialéctica continúa vitalmente en el marxismo. De este modo, la lucha contra el marxismo se hermana en los filósofos burgueses de la actualidad con la lucha contra la dialéctica hegeliana. Como más adelante mostraremos en otros contextos, los ideólogos burgueses modernos exageran las ideas de Hegel sobre la Historia como autocreación del hombre y la autoalienación humana. Intentan presentar la doctrina marxista como simple transposición de estos pensamientos hegelianos, relativizándola al mismo tiempo. Con ello pretenden poner la filosofía hegeliana al servicio del anticomunismo. Solamente la clase obrera pudo asumir la herencia real de Hegel, debido a que estaba capacitada y dispuesta a utilizar el núcleo racional de la dialéctica hegeliana para la propia lucha por razón de su carácter revolucionario, condicionado objetivamente.

Los revisionistas modernos dirigen la lucha contra el marxismo de un modo refinado, bajo la capa de un fomento aparente de la herencia hegeliana. En la República Democrática Alemana, los escritos de Lukács —a quien nos referiremos en otro contexto— y Bloch desempeñaron un papel importante. En la obra de Bloch *Sujeto-objeto. Comentarios a Hegel,* en donde el autor intenta adaptarse exteriormente al marxismo, se sitúa implícitamente la filosofía de Hegel muy por encima del marxismo. Emula a los marxistas a orientarse hacia Hegel en el desarrollo posterior de la filosofía del materialismo dialéctico e histórico. Al mismo tiempo, Hegel se convierte para Bloch en una norma supratemporal del valor de una filosofía. Con este fin, Bloch pretende basar el marxismo en una concepción hegeliana de la dialéctica. Como para Hegel, en la *Fenomenología del espíritu,* la dialéctica era un resultado del campo tensional sujeto-objeto, producida por el sujeto, del mismo modo para Bloch —en concordancia con la concepción de la dialéctica desarrollada por Lukács en *Historia y conciencia de clases*—, la dialéctica es una relación de sujeto-objeto. «La dialéctica, en el mundo producido por los hombres, es la relación sujeto-objeto, no otra cosa. Es la subjetividad lograda con esfuerzo, que comporta la objetivación procedente de ella

y la objetividad y aspira a superarla» [28]. Con esto se roza fácticamente la cuestión de los factores *objetivos* de la dialéctica de la historia. La historia humana es considerada como objetivación de la conciencia. De hecho, la historia, para Bloch, no es un proceso objetivo, sino una tarea de la realización de la esperanza, sin pretender hallar ninguna consumación de esta esperanza en la sociedad socialista. Bloch explica —con reconocimiento aparente del marxismo— las relaciones de Marx y Hegel en el sentido de la filosofía de la esperanza en su obra *Sujeto-objeto* [29]. Marx es presentado aquí como el filósofo de la esperanza. Bloch intenta justificar su superioridad sobre Hegel bajo la etiqueta «esperanza». «Esto es el paso de Hegel a Marx, una rectificación de la dirección del espíritu a un proceso terrenal, del contenido fijo del recuerdo a un inventario inagotable de materia dialéctica» [30]. Para Bloch el tránsito a las posiciones de la clase obrera y la transformación de la filosofía en una ciencia real no caracteriza el salto de Hegel a Marx, sino la anticipación por Marx de la categoría «esperanza», que Ernst Bloch ha intentado desvelar [31].

R. O. Gropp, en la *Revista Alemana de Filosofía,* con su artículo «El método dialéctico marxista y su contraposición a la dialéctica idealista de Hegel» [32], alzó la voz contra la falsificación de las relaciones del marxismo en Hegel, tal como había sido practicada en los trabajos de Lukács y Bloch. Gropp

[28] ERNST BLOCH, *Subjet-Objekt. Erläuterungen zu Hegel* (Sujeto Objeto. Comentarios a Hegel), Berlín, 1951, pág. 469.

[29] Hoy Bloch se empeña en hallar hasta lo máximo presupuestos de la «filosofía de la Esperanza», en Hegel. En un comentario sobre una conferencia suya de Hegel, se lee *(Stuttgarter Zeitung* del 2-8-62): «Por fin se ha encontrado en Hegel una buena porción de Bloch».

[30] ERNST BLOCH, *Subjekt-Objekt,* pág. 387.

[31] El hecho de que la Filosofía de la Esperanza en Bloch intentara introducir furtivamente aspectos escatológicos de la tradición religiosa en el marxismo es considerado, por ejemplo, por I. Fetscher como evidente, aunque, por lo demás, pretenda proteger a Bloch frente a la crítica marxista. (IRING FETSCHER, *Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung, Marxismusstudien,* 1957, pág. 58. De la Filosofía del proletariado a la concepción proletaria del mundo, *Estudios sobre el Marxismo).* En un artículo de EDITH EUCKEN-ERDSIEK, del 27-1-1962, en el periódico *Frankfurter Allgemeinen,* se acentúa acertadamente que la filosofía de Bloch representa una nueva forma de la religión y que Bloch «no lleva tanto al marxismo a su causa, como ha asociado su propia causa con él».

[32] *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (Revista alemana de Filosofía). 1954, núms. 1 y 2.

ilustró de una forma persuasiva la contraposición clasista entre la dialéctica de Hegel y la marxista, demostrando el carácter consecuente y científico de la dialéctica de Marx, a diferencia de Hegel. En las discursiones, surgidas en conexión con este artículo de Gropp en la *Revista Alemana de Filosofía,* J. Schleifstein, J. Höppner y otros apoyaron los argumentos de Gropp con sugerencias acertadas.

Por desgracia, el artículo de Gropp acusó, junto a muchos elementos positivos, tendencias a una postura nihilista y sectaria de izquierdas frente a Hegel. De esta forma pretendió imputar un carácter reaccionario a la dialéctica hegeliana [33], a pesar de que Federico Engels había distinguido de un modo contundente el lado revolucionario de la filosofía hegeliana, representado por el método dialéctico, y su ángulo conservador, personificado en el sistema idealista [34]. La presentación del lado negativo de la filosofía de Hegel aminora también la acentuación de sus méritos en el trabajo de Gropp *La herencia filosófica nacional.* Con ello ofrece una imagen falsa de la importancia histórica de su filosofía.

Marx, Engels y Lenin, en sus posiciones frente a Hegel, han atacado el carácter especulativo e idealista de su filosofía, mostrando los límites metafísicos de su dialéctica. El tránsito de Marx y Engels al materialismo se consumó bajo el influjo de Feuerbach, y en lucha frente al idealismo hegeliano y dialéctica especulativa. Pero, por otra parte, se encuentran numerosas referencias en Marx, Engels y Lenin al núcleo racional de la dialéctica hegeliana. Marx, Engels y Lenin vislumbraron las posibilidades revolucionarias implícitas en la dialéctica de Hegel por razón de su incorporación a las fuerzas más progresivas de las clases, personificadas en el proletariado, y por motivo de su lucha hacia una transformación fáctica del mun-

[33] RUGAR OTTO GROPP, «Die marxistische dialektische Methode und ihr Gegensatz zur idealistischen Dialektik Hegels, *Deutsche Zeitschrif für Philosophie,* 1954, núm. 1, págs. 84 ss. (El método dialéctico marxista y su oposición a la dialéctica idealista de Hegel, *Revista alemana de Filosofía).*

[34] F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach und der Asugang der klassischen deutschen Philosophie* (L. Feuerbach y el fin de la Filosofía alemana clásica), 1, c. pág. 338. En la obra *Zu Fragen der Geschichte der Philosophie und des dialektischen Materialismus* (Cuestiones de la historia de la Filosofía y del Materialismo dialéctico), Berlín, 1958, GROPP ofrece una exposición correcta de la relación de sistema y método en Hegel, en donde elabora la contradicción entre ambas y acentúa al mismo tiempo que la dialéctica de Hegel se halla deformada por el Idealismo.

do. Esto les permitió adoptar una relación completamente diferente a la dialéctica hegeliana que cualquier otro pensador del siglo XIX. Marx y Engels desarrollaron la dialéctica científica en conformidad con las necesidades de la lucha de clases del proletariado, apoyándose en el análisis histórico y materialista de las contradicciones clasistas de su tiempo. El conocimiento de la dialéctica idealista de Hegel fue un factor capital. En ella pudieron barruntar numerosos elementos de la dialéctica real. Pero esta circunstancia sólo pudo activar el proceso gestatorio de la dialéctica científica de Marx y Engels. Disponemos de la afirmación íntegra, aducida por Marx en el epílogo de la segunda edición del *Capital,* de que Hegel ha ofrecido *por primera vez,* y de una *forma consciente y completa,* las formas generales y dinámicas de la dialéctica, a pesar de todas las mistificaciones [35]. Este es el único juicio exacto, desde donde es posible apreciar la importancia histórica de Hegel.

Hegel no fue el único dialéctico en aquel período de la filosofía alemana. Se pudo apoyar en trabajos anteriores, sobre todo de Kant, Fichte y Schelling. I. Kant cosechó méritos considerables al elaborar en su filosofía las contradicciones lógicas, las antinomias del pensamiento metafísico. En la antitética de la *Crítica de la razón pura,* Kant enfrentó antinómicamente categorías tales como finitud e infinitud, continuidad y discontinuidad, necesidad y contingencia, señalando la contradicción existente entre ellas. El pensamiento metafísico se estancó en esta oposición, sin ser capaz de *conciliar* los fenómenos contrapuestos. Los metafísicos no se hallaban en condiciones de conciliar dialécticamente los denominados pares categoriales. Kant tampoco fue capaz de ello. No intentó resolver las antinomias por los medios de la dialéctica, sino a base de los presupuestos de una filosofía subjetiva e idealista. Aparte de esto, la mayor contribución de Kant consiste en haber suscitado la discusión de los problemas dialécticos, aun cuando no le fue posible avanzar hacia una solución dialéctica. Hegel calificó a las cuestiones dialécticas, planteadas por Kant en las antinomias, como «el mayor paso negativo hacia el concepto verdadero de la razón», es decir, de la dialéctica [36]. Kant denunció reiteradamente en la *Crítica de la facultad de juzgar* que la aplicación de los conceptos mecánicos al mundo

[35] C. MARX, *Das Kapital* (El Capital), t. I, Berlín, 1947, pág. 18.
[36] G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik* (Ciencia de la Lógica), editada por G. Lasson, I Parte, Leipzig, 1951, pág. 26.

orgánico aboca a equivocaciones burdas y contradicciones. En un organismo existe un sistema de acciones recíprocas mucho más complicadas y de un modo esencialmente diferentes al de, por ejemplo, un reloj, simple agregado mecánico. Kant tampoco pudo realizar aquí el paso liberador hacia la dialéctica, pretendiendo acercarse a la dialéctica objetiva de lo orgánico con una teología entendida en su sentido subje tivo. Por otro lado, de las cuestiones suscitadas por la crítica del juicio teleológico brotaron impulsos decisivos para el desarrollo de la dialéctica en Schelling y Hegel.

Kant intentó eludir teóricamente las consecuencias del materialismo mecanicista sobre la postura del hombre frente a su medio-ambiente, con la tesis de que el sujeto cognoscente se incorpora activamente como creador de las estructuras ordenadas del mundo como fenómenos. Se preocupó en relacionar la actividad y libertad al hombre, desde luego, de un modo equivocado idealista. En este aspecto, J. G. Fichte propinó un notable impulso ulterior con la aclaración de que la esencia del hombre consiste en la actividad, y el obrar determina el valor de un hombre. No obstante, esta tesis correcta afloró, como en Kant, de una forma poco científica. En su teoría de la ciencia, Fichte convirtió al Yo en productor del No-yo, pretendiendo deducir la necesidad del mundo exterior de las determinaciones del Yo. La realidad exterior era simultáneamente un postulado de la razón práctica. Fichte no fue capaz de comprender la dialéctica latente en la relación individuo-medio ambiente, sino que enfrentó metafísicamente la absolutez del sujeto a la absolutez del medio, sostenida por los materialistas mecanicistas.

El influjo procedente del método sintético de Hegel fue decisivo. Hegel observó acertadamente que Fichte realizó el primer intento racional en el mundo de deducir las categorías. No obstante, Hegel consideró poco satisfactoria la manera subjetiva e idealista con que Fichte concibió y representó la dinámica de los conceptos. Fichte desarrollo las nociones filosóficas fundamentales (realidad, negación, limitación, acción recíproca, causalidad, sustancia, etc.) enrolándolas en el ritmo de tesis, antítesis y síntesis. Tenía la aspiración de no admitir arbitrariedad en el método filosófico, que debía corresponder a la «trayectoria de la cosa misma». Como tal método consideró al método dialéctico. Fichte partía del supuesto de que un resultado filosófico logrado entraña en sí contradicciones que han de ser desarrolladas. Por consiguiente, de la tesis se

debe ascender a la antítesis. Tan necesariamente como toda tesis origina una antítesis, de igual forma la antítesis exige una síntesis, una solución de la contradicción, y con ello el tránsito a un grado más elevado del saber. Fichte definía el método de la teoría de la ciencia del siguiente modo: «Continuará siempre intercalando miembros intermedios entre los contrapuestos. Sin embargo, la contradicción no se anula completamente, sino que sólo se desplaza» [37]. Decididamente, una solución de las contradicciones no puede triunfar en el dominio de la doctrina teórica de la ciencia, denunciándose necesario el tránsito a la ciencia de lo práctico.

El método sintético de Fichte poseía un carácter excesivamente abstracto y se hallaba ligado a la línea subjetiva e idealista fichtiana, en su emanar del yo puro. F. W. J. Schelling, influenciado por el método de Fichte, y bajo la crítica del subjetivismo fichtiano, intentó demostrar en sus primeros escritos un desarrollo dialéctico de la Naturaleza. La categoría fundamental de su concepción de la Naturaleza era la contradicción, considerada como diferencia, dualidad o polaridad. Schelling quería mostrar la estructura dual de la Naturaleza, partiendo de fenómenos como la electricidad, magnetismo, relaciones sexuales, etc. Opinaba que el desarrollo se origina en la Naturaleza por la actuación de las contradicciones. En el fenómeno se da al principio unidad de la oposición, identidad. Pero pronto trasciende a la diferencia, a la contradicción. Ahora bien, las fuerzas contrapuestas, según Schelling, denuncian la tendencia a ponerse en equilibrio en la relación de la acción recíproca más minúscula. Mediante esta acción mutua de la contradicción se realiza el progreso hacia un grado superior de desarrollo, hacia la indiferencia, que restablece la identidad primitiva a escala superior. La búsqueda de las contradicciones en los fenómenos naturales fue para Schelling la primera exigencia que debía presidir una observación filosófica de la Naturaleza. «El primer principio —señaló— de una teoría filosófica de la Naturaleza es *hallar la polaridad y dualismo en toda la Naturaleza*» [38].

La filosofía de Schelling caracteriza, dentro de la filosofía alemana, el tránsito del idealismo subjetivo al objetivo. Schel-

[37] J. G. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (Fundamentos de la teoría general de la Ciencia), Hamburg, 1956, página 64.

[38] F. W. J. SCHELLING, *Werke* (Obras), tomo I, München, 1927, página 527.

ling consideró la Naturaleza y el espíritu como unidad. El espíritu era para él lo esencial en los fenómenos. Definió a la Naturaleza como espíritu naciente. No concebía las relaciones contradictorias en la Naturaleza como contextos materiales, sino que les confería un carácter ideal. Su idealismo derivó muy pronto, en concordancia con el paso de Schelling a una posición de reacción política, en un misticismo, dentro del cual no había ningún lugar para la dialéctica.

Hegel elaboró en su filosofía y dialéctica sugerencias que le habían sido transmitidas por sus predecesores en el ámbito de la filosofía clásica alemana, ampliándolas ulteriormente. Hemos señalado sólo lo *inmediatamente* significativo para la dialéctica hegeliana. Pensadores como Herder, Goethe, y filósofos anteriores tales como Platón, Aristóteles, Heráclito, Leibniz, etc., influyeron de forma mediata en su dialéctica. Hegel profundizó en la dialéctica, tal como la había encontrado en Schelling, imprimiéndola una forma completa y sistemática. La dialéctica no aflora ahora simplemente como dialéctica del saber, como sucedía en Fichte, ni como dialéctica de la Naturaleza, como en Schelling, sino como dialéctica de la realidad efectiva en todas sus esferas. Simultáneamente, Hegel adoptó el idealismo de la filosofía alemana, intentando conferirle una profunda base histórica y sistemática. Pensó que la Naturaleza y la Historia son razonables, las leyes del mundo exterior son expresión de su razón interna. De este modo interpretó los conjuntos objetivos y ordenados de la realidad en el sentido del idealismo, proyectando el espíritu en el mundo exterior. Quería demostrar que los hombres en el curso del desarrollo histórico de sus conocimientos se hubieran convencido de un modo cada vez más exacto de la identidad entre el pensar y el ser, de que las leyes de la razón subjetiva son al mismo tiempo las leyes de la «razón objetiva». Esto fue lo que pretendió probar en la *Fenomenología del espíritu,* en donde ofrece la evolución de la conciencia hasta el saber absoluto, definido como la penetración en la identidad del pensar y ser, y en el devenir dialéctico del espíritu. En esta obra empleó por primera vez el método dialéctico de forma completa. Mientras la dialéctica en Fichte se alimentó exclusivamente de la oposición del Yo y No-yo, y, de hecho, apenas permitió establecer puntos de contacto con la realidad material, Hegel insertó en el proceso dialéctico la riqueza de la evolución histórica de la Humanidad. F. Engels escribió acertadamente de la *Fenomenología del espíritu* que «se la podía denominar

un paralelo de la embriología y paleontología del espíritu, un desarrollo de la conciencia individual a través de sus diferentes escalas, concebido como la reproducción abreviada que la conciencia humana ha desarrollado históricamente» [39]. Lo verdaderamente dialéctico en la *Fenomenología del espíritu* es el método de desarrollo a través de la negación. En la introducción a la *Ciencia de la lógica* Hegel señaló que en la *Fenomenología del espíritu* había ofrecido un ejemplo del método dialéctico, aplicado a un objeto concreto, la conciencia. «Aquí existen —concluía— figuras de conciencia, de las que cada cual se resuelve simultáneamente a sí misma, tiene su negación propia como su resultado, y con ello ha trascendido a una figura más elevada» [40]. En la *Fenomenología del espíritu* tropezamos con el método del progreso, por medio de la aparición y resolución de las contradicciones. Lo negativo, que encierra en sí un concepto o una figura de la conciencia, constituye, según Hegel, lo «verdaderamente dialéctico» [41], que provoca el devenir, el desarrollo de los fenómenos.

La dialéctica posee primariamente en Hegel —y en esto se manifiesta la influencia del método sintético de Fichte— el carácter de exposición consecuente de un todo científico. La dialéctica es *método* y, sobre todo, el método de la demostración. Funda su «objetividad», en cuanto es la misma idea la que se desarrolla dialécticamente. La cuestión propuesta por Hegel sobre la modalidad dialéctica —ya la había planteado Fichte— posee un carácter racional. La respuesta a esta cuestión, tal como Fichte y Hegel la formularon, justifica sólo la objetividad exigida como una objetividad del aparecer. El punto de partida de esta respuesta es el movimiento postulado, que debe impulsar al pensamiento, a la conciencia, hacia un sistema de categorías o grados de conciencia, con el fin de que estas categorías presenten un todo ordenado. De aquí se

[39] C. MARX, F. ENGELS, *Ausgewählte Schriften in 2 Bänden* (Escritos escogidos en dos tomos), Berlín, 1953, pág. 339. Contra este juicio acertado y notable de Engels, el crítico liberal hegeliano Haym sostiene la siguiente conclusión incomprensiva de la «Fenomenología»: «La Fenomenología es una psicología conducida por la historia a la confusión y al desorden y una historia traída por la Psicología al desorden». *Hegel und seine Zeit*—Hegel y su tiempo—, pág. 243. Haym no se interesa en su exposición por el esfuerzo hegeliano de unir lo singular y lo universal en el curso de la evolución de la conciencia.

[40] HEGEL, *Wissenschaft der Logik, Erstes Teil* (Ciencia de la Lógica, I Parte), pág. 35.

[41] Ibidem, pág. 35.

desprende la exigencia de buscar en la investigación los contextos dialécticos, analizar las contradicciones, que actúan como vehículo de la dinámica del pensamiento. Pero esto presupone el convencimiento de que la realidad, como condicionada espiritualmente, se comporta según lo «enseña» el pensamiento en su dinámica. Según esto, la dialéctica, para Hegel, es esencialmente el método de la demostración de un todo categorial y método de la búsqueda de las relaciones dialécticas en la «razón del mundo». Con arreglo a la identidad establecida de pensar y ser, es *también* movimiento de la realidad objetiva. No se acerca a esta cuestión materialísticamente. El movimiento del pensamiento es para él *eo ipso* el movimiento del mundo.

La dialéctica ofrece también diversos aspectos para el materialismo dialéctico, cuyo contexto se desenvuelve en una base científica y materialista. Dialéctica son las leyes más universales tanto del movimiento de la realidad material como del pensamiento y obrar humanos. De donde se deduce que los métodos de investigación corresponden también a las leyes de la dialéctica, y deben comportar un carácter dialéctico. Del mismo modo, la demostración de la ciencia debe ser dialéctica, no desmembrada o caótica, sino según reglas y leyes definidas por la dialéctica.

Hegel distingue en la *Enciclopedia* tres formas o grados del comportamiento metódico. El más inferior es el «abstracto o racional» [42]. Está personificado por el modo conceptual, denominado en terminología marxista método metafísico. Según Hegel, se estaciona en determinaciones aisladas, fijas, no comprendiendo los contextos contradictorios y tránsitos en la realidad. Engels escribió del metafísico que piensa en puras antinomias y su lenguaje es «sí, sí»; «no, no». A esto se refería Hegel con el concepto «pensar de la razón».

El segundo grado de la aproximación metódica es para Hegel el «dialéctico o racional-negativo». El momento dialéctico, concluye, es el superarse de las determinaciones definidas —del «sí, sí»; «no, no»— y su paso a la antinomia correspondiente. Este balanceo de las antinomias entre sí, su mutuo compenetrarse, no es una construcción subjetiva, sino una determinación esencial del pensar y del ser. Hegel formula: «En su destino peculiar la dialéctica es la naturaleza propia,

[42] HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft in Grundrisse* (Enciclopedia de la Ciencia filosófica en esquemas), Leipzig, 1949, pág. 102.

UNIVERSIDAD DE OVIEDO
Historia Contemporánea

verdadera, de las determinaciones del entendimiento, de las cosas y de lo finito» [43]. Pero lo finito se supera, todo lo positivo trasciende a lo negativo y viceversa. De esta suerte, la dialéctica es el alma impulsora del progreso científico, el vehículo de la evolución del pensamiento.

El grado más elevado de la metodología está protagonizado por la aparición de lo «especulativo o racional-positivo» [44]. Abarca, como observa Hegel, la unidad de las determinaciones en su contraposición, reconoce lo afirmativo, que pertenece como fundamento en todo el trayecto de la antinomia. El movimiento dialéctico, el proceso del despliegue de las contradicciones, conduce a algo positivo, permanente, duradero, que para él es el Espíritu, la Idea. Con esto afianza de una forma decisiva el carácter idealista de su concepción dialéctica. La dialéctica está sometida al idealismo. Todo devenir dialéctico desemboca, en última instancia, en la idea, que desde el principio ya le subyacía, y se despliega ulteriormente. El método dialéctico muestra cómo dos antinomias devienen fluídas, cómo se entrelazan mutuamente, generando por esto en desarrollo progresivo. Para Hegel este movimiento dialéctico es un movimiento del Absoluto, de donde procede y adonde se reintegra de nuevo.

En la *Fenomenología del Espíritu* acaece lo mismo. El movimiento de las antinomias halla su cumbre en el «Saber Absoluto». La secuencia de las «figuras de la conciencia» desemboca en la que ella misma construye cada vez más definidamente: en la idea de la identidad de pensar y ser. Este rasgo especulativo de Hegel constituye el lado negativo de la Filosofía hegeliana, mientras que su importancia permanente consiste en el empleo completo y consciente de la dialéctica. Este es el motivo por el que esta obra, como Marx acentuó, representó una "revolución teórica» en el pensamiento filosófico [45].

Como introducción a los problemas que trataremos a continuación, ofrecemos ahora con la mayor brevedad posible una visión panorámica del itinerario de las ideas en la *Fenomenología del Espíritu*. La crítica de las explicaciones de Hegel permanece reservada a la discusión detallada poste-

[43] Ibidem, pág. 102 ss.
[44] Ibidem, pág. 103.
[45] C. MARX, F. ENGELS, *Die heilige Familie* (La Sagrada Familia), página 70.

rior. Como se ha hecho notar, esta obra representa una introducción a su Filosofía. (Pero supera con creces los marcos de una introducción, abordando una gama de cuestiones sistematizadas de su Filosofía.) Esta se agrupa en tres partes. En la *Ciencia de la Lógica* considera la Idea en su ser-en-sí. Muestra aquí la estructura dialéctica fundamental de todo ser y devenir y, por supuesto, como posibilidad real, explicada espiritualmente, del desarrollo de la realidad efectiva concreta. Según la doctrina especulativa, el ser-en-sí trasciende por su propia dialéctica al ser-fuera-de-sí. En conformidad con esto, la Idea se sitúa separadamente en la Naturaleza y en la sociedad —un modo imprevisible y teologizante de observación en Hegel—. En la segunda parte de la Filosofía hegeliana se debate la Filosofía de la Naturaleza y en la tercera parte, la Filosofía del Espíritu. Esta trata del retornar a sí de la Idea absoluta, ya que Hegel pensó que el sentido de todo ser consiste en el autoconocimiento de la Idea, en su devenir-para-sí. Esto se halla en conexión con el desarrollo de la sociedad humana y del conocimiento humano, y la forma más elevada y adecuada del autoconocimiento de la Idea se consuma en la filosofía clásica alemana. Hegel pretendió demostrar el punto de vista del idealismo dialéctico en su necesidad lógica e histórica. No quiso proponerlo simplemente, como Schelling, sino fundamentarlo forzosamente, lo que emprendió en la *Fenomenología del Espíritu.* En esta obra se intenta precisar el «Saber Absoluto», el idealismo hegeliano como resultado del desarrollo individual de la conciencia y de toda la anterior experiencia cósmica de la humanidad.

En el capítulo «*Conciencia*» Hegel discute la dialéctica de la certeza sensible. Muestra que la sensación trasciende necesariamente a la percepción y ésta al conocimiento racional. La fuerza motriz es aquí —como se mostrará más adelante— la aparición y solución de las contradicciones entre el sujeto y el objeto. En el capítulo «*Autoconciencia*» se abordan los grados y formas de la autoconcepción de la conciencia. Desempeña un papel importante la relación de siervo y señor. Pretende demostrar el desarrollo de la autoconciencia social de los hombres, es decir, mostrar cómo se percatan de su esencia social en el proceso de la lucha con la naturaleza y la realidad social. El resultado de estas experiencias de la conciencia aboca a la evidencia de que las leyes de la conciencia poseen simultáneamente carácter subjetivo, es

decir, que en el mundo domina la «razón». Hegel define la razón como la certeza de la autoconciencia y sus determinaciones poseen *carácter material* y objetivo. En el capítulo «*Razón*» profundiza en el conocimiento de la razonabilidad del mundo a través de la conciencia, sujeto de experiencias. Señala que la razón actuante, pretendiendo desvelar las leyes de la realidad en sus experiencias, constituye en primer término el comienzo de esta experiencia. En la «realización de la autoconciencia razonable por medio de sí misma» se manifiesta la razonabilidad, la conformidad a la ley de la realidad SOCIAL como resultado del obrar de los individuos socialmente activos. Hegel ofreció aquí, como experiencia de la conciencia actuante, el hecho de que la evolución social obedece a sus leyes propias, a las que el individuo debe someterse. En el «reino espiritual animal», es decir, en la vida capitalista de adquisición, se efectúa más íntimamente la dependencia del singular respecto a las leyes generales del convivir social de los hombres. Hegel presenta el proceso del devenir consciente de esta hilazón en el capítulo titulado «*Espíritu*». En él se esfuerza por mostrar cómo el individuo, que al principio se hallaba integrado establemente en el todo del pueblo, desemboca necesariamente en una oposición con la sociedad en el curso del desarrollo (opresión del individuo burgués en la sociedad feudal), y definitivamente suprime de nuevo esta oposición. Hegel sitúa la disolución del mundo moral de los antiguos en el mundo alienado, en la realidad social fraguada en el poder estatal y en la riqueza. El estado y la economía son resultados del quehacer de todos, pero les son extraños, como poderes dominantes. Opina que la supresión de esta alienación presupone ante todo el conocimiento profundo de la unidad del individuo y la sociedad, de la esencia espiritual del mundo, desplegada dialécticamente. Atribuye a la *Religión,* que trata en un capítulo anexo, cierto acercamiento a este conocimiento. El «*Saber Absoluto*» representa para él la forma suprema del conocimiento, definido como el conocimiento de la identidad del pensar y ser. Esta es la conclusión de la *Fenomenología.* Hegel creía que la constitución del idealismo dialéctico representaba la conclusión cumbre de las experiencias históricas de la humanidad. Pensó al mismo tiempo que le correspondía una realidad social, garantizando un convivir libre y armónico de la humanidad. Consideró como esta realidad a la sociedad burguesa bajo la forma política de la Monarquía constitucional. En consecuencia, la filo-

sofía idealista y el orden burgués se declaran resultados necesarios de la historia universal humana. En esta afirmación se expresa inequívocamente la perspectiva clasista de Hegel. La grandeza de la *Fenomenología del Espíritu* no radica naturalmente en este resultado, sino en las anticipaciones geniales de la dialéctica, como único método científico del conocimiento y transformación del mundo.

1. *EL PROGRESO CONTRADICTORIO DEL CONOCIMIENTO*

La *Fenomenología del Espíritu* se halla determinada metódicamente por dos presupuestos, que comportan un profundo carácter dialéctico. Por el primero se declara que todos los fenómenos, también la conciencia humana, han de ser considerados en transformación y desarrollo. Con este punto de vista, Hegel adopta un principio que ya había sido defendido en la filosofía alemana por Leibniz, Lessing, Herder, Kant, Fichte, Schelling, Goethe y otros. Hegel se apresuró a generalizar de forma completa este principio, aplicándole también a la conciencia, al saber y al conocimiento. El segundo presupuesto de la *Fenomenología del Espíritu* enuncia que las contradicciones han de aceptarse en su «fluidez», en su compenetrarse recíproco, a través de la cual la transformación y el desarrollo se hacen primariamente comprensibles.

Ambos presupuestos metódicos se manifiestan en el análisis hegeliano de la elevación contradictoria del conocimiento desde la certeza sensible hasta el saber absoluto. Hegel desarrolla aquí puntos claves de la reflexión filosófica, que traspasan los límites del pensamiento metafísico. Afectan a la relación de lo verdadero y falso, de la verdad como proceso. Para los metafísicos lo verdadero y lo falso son dimensiones fijas, que se excluyen mutuamente y se consideran fuera del desarrollo. Un sistema filosófico, una teoría, es o verdadera o falsa. No puede darse un tercero. Aún en este sentido, Kant había sostenido la opinión de que la filosofía se había movido siempre en el mismo sitio hasta la creación del criticismo, sin

realizar progreso alguno [1]. Por primera vez la «Filosofía crítica» ha motivado un viraje copernncano. Pero hasta ésta se había filosofado «dogmáticamente».

Hegel rechazó esta manera de pensar, considerando el trabajo filosófico de épocas pasadas como una premisa histórica necesaria del pensamiento filosófico de la actualidad. Concibió la dialéctica como resultado del devenir histórico total del conocimiento de la humanidad. Abocó a la tesis del *devenir* del conocimiento filosófico en discursión con Schelling, a quien acusaba de exponer la filosofía de la Identidad «como disparada por una pistola», sin probar su «verdad», por el hecho de que era interpretada como resultado necesario del pensamiento filosófico anterior. Como se ha señalado, Hegel pudo extraer en cierto modo el resumen del empleo anterior de la idea de desarrollo, al considerar a éste, que había sido aplicado hasta entonces a diferentes esferas de la realidad, como principio metódico completo. Naturalmente completo tanto en cuanto era posible al Hegel encuadrado en su clase. No fue capaz de defender las ideas de desarrollo hasta sus últimas consecuencias, a causa de que el orden burgués era para él la meta cumbre de todo el desarrollo social. Este punto de vista correspondió al hecho de que Hegel estableció también una conclusión en el pensamiento filosófico, que era presentada por medio del «saber» absoluto, es decir, a través de su filosofía.

Dentro de estas limitaciones, sus observaciones sobre la naturaleza «fluída» de los conceptos verdadero y falso son de gran importancia. Hegel se halla muy por encima de los metafísicos burgueses modernos, que, como Robert Heiss, conciben la verdad estáticamente y la aceptan como resultado terminado. Robert Heiss ha declarado sobre la concepción hegeliana de la verdad como proceso: «Este concepto de verdad abofetea a lo que se entiende tradicionalmente por verdad» [2]. De estas palabras se manifiesta que para Heiss el concepto de verdad «tradicional» es el metafísico. La concepción dialéctica de la verdad no significa, como piensa Heiss, la supresión de la verdad, sino que, concebida como todo en la corriente del movimiento y del cambio, la justifica. La dialéctica consi-

[1] I. KANT, *Prolegomena zu einer künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (Prolegómenos a una metafísica futura, que podrá integrarse como ciencia), Leipzig, Reclam, pág. 12.

[2] ROBERT HEISS, *Wesen und Formen der Dialektik* (Esencia y formas de la Dialéctica), Köln-Berlín, 1959, pág. 133.

dera lo verdadero y lo falso como oposiciones, pero oposiciones que no sólo se excluyen, sino que al mismo tiempo se condicionan (esto pertenece en especial a la naturaleza de la oposición). Esta dependencia se hace patente en la filosofía marxista en la relación entre verdad relativa y absoluta. Una verdad dada es relativa, es decir, se halla condicionada, limitada por elementos objetivos y subjetivos. Al mismo tiempo contiene —como verdad objetiva— un elemento, un átomo de verdad absoluta. En consecuencia, una teoría científica siempre es simultáneamente verdadera y falsa. Es verdadera, en cuanto emite juicios probados, pertinentes sobre su objeto. Es falsa, en cuanto sólo capta, por lo general, el objeto correspondiente en una faceta determinada, no en todas las mediaciones, conexiones, posibilidades de desarrollo, brevemente: no considera, ni puede atender a la totalidad del objeto. El conocimiento avanza de lo simple hacia lo más complicado. Cada grado superior de conocimiento personifica al mismo tiempo una verdad más rica, más compleja [2a].

En la discusión de este problema Hegel parte del supuesto de que el modo normal de observación confirma la oposición de lo verdadero y de lo falso, y, por lo tanto, manifiesta o aprobación o desacuerdo a un sistema filosófico dado. No concibe «la diversidad de sistemas filosóficos como el desarrollo progresivo de la verdad, sino que sólo ve en la diversidad la contradicción» [3]. Aquí Hegel se proclama contra la oposición metafísica rígida de los análogos. Se basa en una concepción dialéctica de la relación de identidad y diversidad, acentuando que es falso ver solamente la contradicción en la diversidad y no su unidad. Dos cosas, diferentes entre sí, no sólo se contradicen, sino que se confirman mutuamente en cuanto coinciden siempre en una u otra relación. Aplica a la consideración de los sistemas filosóficos este punto de vista, que posteriormente ha elaborado de una forma completa en

[2a] Esta tesis no se halla en colisión con la afirmación de la Lógica formal moderna, de que los predicados o las combinaciones de predicados son o verdaderos o falsos. Aquí se abstrae provisionalmente del *desarrollo* de la verdad, de la dialéctica de la verdad absoluta y relativa, graduándose la medida de la verdad absoluta, lo que se justifica dentro de ciertos límites. Esta interpretación será falsa si se halla vinculada a la negación de la verdad como proceso.

[3] HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, editada por J. Hoffmeister, Leipzig, 1949. Por nuestra parte citaremos siempre según la edición española: HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, traducción de Wenceslao Roces, pág. 8.

la *Ciencia de la lógica*. Según Hegel, no deben verse tan sólo las contradicciones en la diversidad de sistemas filosóficos, sino que esta diversidad debe concebirse como desarrollo progresivo de la verdad. Para aclarar su opinión, nos remite al ejemplo del crecimiento orgánico. El capullo desaparece en el brotar de la flor, y se podría decir que cada uno de éstos se desvirtúa. Del mismo modo la flor será declarada «una existencia falsa» de la planta a causa del fruto, manifestándose el fruto como la «verdad». Estas formas particulares no sólo se *distinguen,* sino que se eliminan recíprocamente. «Pero, en su fluir, constituyen al mismo tiempo otros tantos momentos de una unidad orgánica, en la que, lejos de contradecirse, son todos igualmente necesarios, y esta igual necesidad es cabalmente la que constituye la vida del todo» [4]. Así como en el proceso evolutivo de la planta, la diferencia, la oposición y la unidad se condicionan, del mismo modo la verdad y la falsedad son momentos indispensables del devenir del pensamiento filosófico. En consecuencia, la oposición a un sistema filosófico debe entenderse al mismo tiempo como su confirmación, como reconocimiento de la verdad protagonizada por aquél.

Hegel vislumbra aquí el concepto de «superación» de la negación dialéctica. Entiende por esto el hecho de que lo negativo es al mismo tiempo positivo, el negar significa simultáneamente afirmar, conservar. En todo caso, es evidente de las explicaciones dadas por Hegel, que confiere un rasgo no crítico a la negación —referida a la sociedad—. C. Marx llamó la atención a este respecto en los *Manuscritos económico-filosóficos,* señalando que si bien es cierto que la negación y la afirmación se hallan unidas en la «superación» hegeliana, sin embargo esta superación deja los fenómenos sociales tal como son: El pensamiento especulativo incurre en el error de suponer haber transformado la realidad por medio de la simple superación conceptual [5]. Hegel aprehendió el devenir social

[4] Ibidem.

[5] «De este modo, por ejemplo, el *derecho privado* superado es igual a Moral en la filosofía jurídica de Hegel, la moral superada igual a la *familia,* la familia superada igual a *la sociedad civil,* la sociedad civil superada igual al *Estado,* el Estado superado igual a la *historia universal.* En la *realidad* el derecho privado, la moral, la familia, la sociedad civil, el Estado, etc., siguen existiendo. Unicamente se han convertido en *momentos,* en existencias y modos existenciales del hombre que no son válidos aisladamente, se resuelven mutuamente y reproducen *momentos del movimiento*... Y porque el pensamiento se

y el desarrollo del conocimiento filosófico como proceso del crecimiento orgánico elemental. Esto sincronizaba con la circunstancia de que Hegel, como representante ideológico de la burguesía acomodada, concedía preeminencia al progreso social a base de «reformas pacíficas» y transformación paulatina de las relaciones sobre los movimientos revolucionarios. Por lo que afecta al desarrollo filosófico, no fue capaz de percatarse que efectivamente aquí, siguiendo la tendencia general, se efectúa un progreso permanente del conocimiento, pero que se desenvuelve en una lucha ideológica clasista, y, por lo tanto, transcurre de un modo completamente contradictorio. No se podía tratar, por ejemplo, para los materialistas burgueses y críticos de la religión, de reconocer «lo verdadero relativo» en el sistema teológico ortodoxo atacado por ellos e inserir en él sus concepciones. Buscar aquí la verdad sería tan equivocado como pretender hallar conocimientos auténticos y permanentes en las modernas teorías irracionalistas de la burguesía. (La cuestión de Feuerbach sobre la «verdad» de la religión posee otro carácter.) La trasposición de las concepciones del desarrollo orgánico al desarrollo filosófico simplificó y falsificó simultáneamente los hechos reales. Por lo demás, el mismo Hegel contradijo su principio en la realización práctica, ya que despachó de un modo muy breve al materialismo en la historia de la filosofía, poniendo de relieve el idealismo. «El Hegel místico-idealista-espiritualista», afirmó W. I. Lenin, «(así como toda la filosofía oficial, clerical e idealista de nuestro tiempo), ponen de relieve el misticismo e idealismo en la historia de la filosofía y lo rumian, mientras ignoran y maltratan al materialismo» [6]. Según esto, las valiosas ideas hegelianas sobre la dialéctica de la verdad y de la falsedad se asocian a concepciones políticamente de compromiso y teóricamente desacertadas.

Hegel señala que el dogmatismo, en general en la ciencia y de modo particular en la filosofía, consiste en creer que lo verdadero debe hallarse presente en una proposición como resultado fijo y consistente por sí mismo. Tales verdades aflo-

imagina ser inmediatamente lo otro de sí mismo, *realidad sensible*, por lo tanto su acción le sirve también para la *acción sensible real*. De este modo esta superación mental, que permite estacionar su objeto en la realidad, cree haberle superado realmente...» C. MARX, F. ENGELS, *Die Heilige Familie* (La Sagrada Familia), págs. 89 s., 91.

[6] W. I. LENIN, *Aus dem philosophischen Nachlass, Exzerpte und Randglossen* (Cuadernos filosóficos, Extractos y notas marginales), Berlín, 1954, pág. 218.

ran en cuestiones históricas, como la fecha de nacimiento de César o en los axiomas de Pitágoras. En las verdades históricas, afirma Hegel, en cuanto se considera lo puramente histórico, se trata de algo no esencial, de algo contingente. Pero aun tal verdad accidental no es tan rígida, tan inmóvil como piensa un metafísico. No se efectúa sin la actividad y dinámica del sujeto cognoscente. Esta verdad, por ejemplo, el nacimiento de César, debe ser averiguada mediante el estudio de las fuentes, deben presentarse bases y pruebas, etc. También aquí se manifiesta que la verdad no es algo tan rígido, fijo, sino que se halla sometida a las leyes del devenir, de lo procesado. Hegel anota que, por lo que se refiere a las verdades matemáticas, no sólo se trata de conocer de memoria los axiomas, sino que también deben ser conocidas las pruebas, las conexiones lógicas internas y las mediaciones. El juicio científico como resultado fijo, acabado, no es lo que constituye la esencia de la verdad [7].

Sin duda, Hegel ha expresado aquí un pensamiento profundo, que posee un gran interés en la actualidad. Aduciendo un ejemplo moderno, el estudio de la filosofía marxista no debe limitarse ciertamente al aprendizaje de los principios del materialismo dialéctico e histórico. Más bien, las verdades de la filosofía marxista han de dominarse con todas sus implicaciones, se deben saber, como lo denominó Hegel, no tanto de *memoria*, como *interiormente*. Sobre todo la praxis pertenece naturalmente a estas implicaciones, así como la realidad material en la naturaleza y en la sociedad. Pero también se suma a esto el conocimiento de lo histórico, la comprensión de los requisitos sociales e ideales para el surgimiento y desarrollo de la filosofía marxista. En este contexto debemos

[7] En este contexto debemos recordar la crítica con que Federico Engels sometió a la concepción metafísica de la verdad de Dühring. Dühring había afirmado: «Las *verdades auténticas no son mudables*..., de tal modo que es una gran necedad presentar la rectitud del conocimiento como vulnerable por el tiempo y las transformaciones reales.» (Véase F. ENGELS, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft—Anti-Dühring*—Berlín, 1948, pág. 101. «La revolución de la Ciencia del señor Eugenio Dühring—Anti-Dühring—). En discusión con esta afirmación de Dühring, Engels desarrolla los fundamentos de la doctrina de la relación dialéctica entre la verdad absoluta y la relativa, mostrando el *proceso evolutivo* contradictorio del conocimiento: «La verdad y el error, como todas las determinaciones mentales, que se mueven en oposiciones polares, sólo poseen validez absoluta para una zona extremadamente restringida...», (Ibidem, pág. 109).

recordar la advertencia de Lenin, en sus discursos sobre las tareas de las asociaciones juveniles, de que no es suficiente asimilar las conclusiones terminadas de la doctrina marxista, sino que deben conocerse los presupuestos históricos. «Sería equivocado creer», observa Lenin, «que es suficiente asimilar los lemas comunistas, las conclusiones de la ciencia comunista, sin apropiarse aquella suma de conocimientos, cuyo resultado es el mismo comunismo» [8].

La filosofía, afirma Hegel, no considera algo abstracto, como la matemática, sino lo real concreto, lo que se produce a sí mismo dialécticamente, entendiendo este autoproducirse idealísticamente como realización del concepto. Concibe el proceso del desarrollo de la verdad, en el sentido de su idealismo absoluto, como objetivo, como movimiento de la cosa misma formado por el concepto [9]. El movimiento del proceso, que se desarrolla de sí mismo, constituye su positivo, su verdad; incluye, en virtud de la dialéctica, lo negativo, lo falso. Lo falso, en este sentido idealista y objetivo, no es un modo existencial adecuado al concepto, a la esencia espiritual intrínseca del fenómeno. En consecuencia, debe desaparecer; sin embargo, ha de considerarse como esencial, forma una unidad dialéctica con lo positivo, lo verdadero. De este modo lo verdadero es «el delirio báquico, en el que ningún miembro escapa a la embriaguez» [10].

En la *Fenomenología del Espíritu,* Hegel presenta el DEVENIR lógico e histórico de la ciencia o del saber. El saber surge primariamente como certeza sensible. «Para convertirse en auténtico saber, o engendrar el elemento de la ciencia, que es su mismo concepto puro, tiene que seguir un largo y trabajoso camino» [11]. Con esta aclaración se aproxima de un modo profundamente dialéctico a la ciencia, al conocimiento. Así como Kant, en su obra *Historia general de la Naturaleza y teoría del Cielo,* había rebatido la concepción de que el sistema solar no había variado su forma, recibida en tiempos lejanos, y aplicado la idea del desarrollo a la consideración

[8] W. I. LENIN, *Über die Religion* (Sobre la Religión), Berlín, 1957, página 60.

[9] Compárese la observación de Marx: «Por lo tanto, Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento replegándose en sí mismo, profundizando en sí y moviéndose por sí mismo...» (C. MARX, *Zur Kritik der politischen Ökonomie.* Hacia una crítica de la Economía política), Berlín, 1951, pág. 257).

[10] HEGEL, *Fenomenología del Espíritu,* pág. 32.

[11] Ibidem, pág. 21.

del mundo estelar, del mismo modo Hegel se enfrentó a la opinión de que el conocimiento, el saber no realiza desarrollo alguno, de que se presenta de una forma acabada, inmutable. Esta manera de pensar hegeliana poseía evidentemente un contenido social antifeudal. Era característico del feudalismo el hecho de que el pensamiento del hombre se subordinaba a los preceptos dogmáticos de la Biblia y de la Ortodoxia, considerándose el saber como manifestado por Dios, según su esencia, en una forma acabada. El pensamiento metafísico era incapaz de captar el conocimiento en su desarrollo. Aun Kant había excluido de sus reflexiones cognoscitivas y teóricas el principio del desarrollo, que él mismo había introducido en el estudio de la naturaleza. Investigó el conocimiento en su forma acabada, dado de una vez y sin transformación ulterior. Por el contrario, Hegel concibió el saber como resultado del «trabajo prodigioso de la historia mundial», como resultado de un proceso evolutivo complicado. En la *Fenomenología del Espíritu* presentó una exposición del «saber aparente», es decir, del saber en los grados concretos históricos y lógicos de su desarrollo. Muestra la trayectoria de la conciencia natural, que penetra en el saber verdadero. Hegel explica la conciencia natural —la conciencia aún no formada científicamente— como el saber en su ser-en-sí, como el saber todavía no real. Con esto, la trayectoria lógica e histórica que nos quiere descubrir la Fenomenología, posee un significado negativo para la conciencia natural. Esto equivale a la pérdida de sí mismo, que es la realización del concepto de su cientificidad. Por lo tanto, Hegel denomina a esta trayectoria, la trayectoria de la duda, o, más exactamente, la trayectoria de la desesperación. Pues «es aquí, más bien, la penetración consciente en la no verdad del saber que se manifiesta, para el cual lo más real de todo es lo que solamente es en verdad el concepto no realizado» [12].

Por medio de la negación permanente de cada uno de los grados del saber absoluto se purifica él mismo en saber absoluto, en la ciencia y en la filosofía concebidas idealísticamente. La serie de figuras, observa Hegel, que recorre la conciencia en esta trayectoria, es la historia minuciosa de la formación de la conciencia en ciencia. Se trata de abandonar los grados de la mera representación para elevarse a la ciencia. Pero esto sólo puede conseguirse «por medio de un escepticismo

[12] Ibidem, pág. 54.

que abarque todo el campo de la conciencia aparente», es decir, por medio de la negación dialéctica de todos los grados del conocimiento y el saber, clasificados por la ciencia.

Estas explicaciones hegelianas sobre el proceso evolutivo del saber nos permiten reconocer que su concepción dialéctica cognoscitiva se desenvuelve sobre una base idealista. El progreso desde la certeza sensible hasta la filosofía se realiza según leyes inmanentes del desarrollo de la conciencia. Hegel no se percata de la dialéctica auténtica existente entre el sujeto y objeto. (Por lo tanto es erróneo el título de la obra de Ernst Bloch, *Sujeto-Objeto*.) Cuando Hegel define la conciencia natural como el saber en su ser-en-sí, se insinúa que en la certeza sensible la ciencia existe como potencia real, necesitando únicamente desarrollarse dialécticamente. Pero entonces ya no se necesita un objeto propio, sino que toda objetividad, como se mostrará más adelante, es, según Hegel, el producto del saber, que se despliega a sí mismo. Según sus intenciones, la dialéctica hegeliana posee una meta antimaterialista. Por supuesto, el conocimiento no puede explicarse a base de una concepción materialista sujeto-objeto, en una teoría materialista del reflejo, sino sólo en cuanto se le considera como desarrollándose dialécticamente de sí mismo. Con ello Hegel intenta salvar las deficiencias del materialismo mecanicista. Como Kant y Fichte, se empeña en probar que el conocimiento es un proceso de disputa activa entre el hombre y el medio ambiente. Pero como Hegel rechazaba junto con el mecanicismo el materialismo, no fue capaz de concebir correctamente este proceso. Igual que Kant y Fichte, Hegel acentuó metafísicamente el aspecto activo del hombre en el conocer, convirtiendo al objeto en una autoobjetivación, y no pudo por lo tanto descubrir la acción dialéctica recíproca entre sujeto y objeto.

El proceso evolutivo de la conciencia posee una meta, a donde tiende. Estableciendo una meta, explica teleológica y no causalmente la trayectoria de la conciencia, a pesar de que Hegel considera como estímulo del desarrollo la aparición y desaparición de las contradicciones. Pero no sólo prescribe un fin al desarrollo de la conciencia, sino que la misma meta es idealista. Hegel la define como aquel grado de la conciencia en donde ésta «no necesita ir más allá de sí, donde se encuentra a sí misma y el concepto corresponde al objeto y

el objeto al concepto» [13]. En el saber absoluto coinciden, en el sentido del idealismo hegeliano, objeto y concepto, ya que el objeto, que según su propia esencia es concepto, se aprehende aquí de un modo conceptualmente exacto. Con ello el desarrollo halla su fin, la dialéctica se convierte en metafísica.

Si aquí tropezamos con las limitaciones de la dialéctica hegeliana, en otros contextos podremos acusar su gran riqueza. En la *Fenomenología del Espíritu* encontramos pensamientos muy interesantes sobre la unidad dialéctica de individuo y género en el conocimiento. Como se ha notado, Engels ya había llamado la atención sobre el hecho de que la *Fenomenología* representa el desarrollo de la conciencia INDIVIDUAL. Hegel concibe este desarrollo como la reproducción abreviada de los grados que la conciencia de la *humanidad* ha recorrido históricamente. Aquí se revelan dos problemas dialécticos de la concepción hegeliana del desarrollo cognoscitivo. El primero afecta a la cuestión ya mencionada de la unidad de individuo y género. El segundo se refiere al interrogante sobre la unidad de lo lógico e histórico. Por lo que atañe al primer problema, Hegel se halla influenciado sin duda por Schelling. Este ya había acentuado la idea de una analogía entre el desarrollo de cada esencia vital y el desarrollo de la naturaleza en su totalidad. Schelling había señalado que la progresión gradual de este desarrollo se presenta en el individuo con la misma tónica general que en la naturaleza. Cada individuo es expresión concentrada de la naturaleza global. Hegel adoptó este planteamiento dialéctico, aplicándole al proceso cognoscitivo. Siguiendo su opinión, los grados de la evolución cognoscitiva individual corresponden a los grados del proceso humano global del conocimiento. Entre otras cosas, esto se manifiesta por el hecho de que el individuo en el curso de su formación repite reiteradamente en forma abreviada y concentrada el proceso colectivo humano del conocimiento. Hegel escribe: «También el individuo singular tiene que recorrer, en cuanto a su contenido, las fases de formación del espíritu universal, pero como figuras ya dominadas por el espíritu, como etapas de un camino ya trillado y allanado; vemos así cómo, en lo que se refiere a los conocimientos, lo que en épocas pasadas preocupaba al espíritu maduro de los hombres, desciende ahora al plano de los conocimientos, ejercicios e incluso juegos propios de la infancia, y en las etapas

[13] Ibidem, pág. 55.

progresivas pedagógicas reconoceremos la historia de la cultura proyectada como en contornos de sombra» [14]. De estas palabras se desprende que, en opinión de Hegel, el desarrollo individual de la conciencia está señalado por toda la humanidad. Por lo tanto, cuando en la *Fenomenología* se analizan las fases en la secuencia de las figuras del saber aparente, se da un vistazo al mismo tiempo a la historia formativa del individuo. Por otra parte, los grados del desarrollo individual de la conciencia poseen simultáneamente un carácter colectivo, humano en su totalidad. A esto corresponde que Hegel considera en la *Fenomenología* la sensación, percepción y pensamiento, por una parte, como fases obligadas en todo curso individual de conocimiento, pero, por otra parte, como etapas relevantes en el desarrollo humano total de la conciencia. Esta es sin duda una reflexión exacta, que no ha de absolutizarse, ni llevada *ad absurdum*. La verdad de este pensamiento se muestra, por ejemplo, en que en el desarrollo de una rama científica determinada domina al principio la cosecha empírica de hechos, la observación, a lo que se une en un estadio posterior la elaboración conceptual de todo el material empírico, la búsqueda de las conexiones regulares dentro del ámbito científico [14a], una relación que es también típica en el proceso individual cognoscitivo. De este modo, Hegel considera la observación como una fase del desarrollo *individual* de la conciencia, que se ha traducido claramente en la ciencia natural del siglo XVII como etapa *humana universal* del desarrollo del Espíritu. Desde esta perspectiva, el empirismo en la filosofía inglesa en los siglos XVII y XVIII se hallaba condicionado tanto histórica como lógicamente por las leyes intrínsecas de la evolución cognoscitiva. La unidad de lo lógico e histórico está evidentemente vinculada con la relación de individuo y género en el conocimiento. El modelo del desarrollo lógico del conocimiento (secuencia y conexión de las formas y fases cognoscitivas) se renueva «mutatis mutandis» en la evolución cognoscitiva del individuo. Pero al mismo tiempo constituye la estructura fundamental del progreso histórico cognoscitivo de la humanidad en las diferentes ramas del saber. En este sentido, el «saber absoluto», como tér-

[14] Ibidem, pág. 21.

[14a] Compárese la observación de LINO PAULING: «Cada Ciencia... debe transformarse incondicionalmente desde una fase altamente empírica a una fase muy teórica.» (*Wissenschaft und Fortschritt*. Ciencia y progreso, 4/1963, pág. 147).

mino evolutivo del espíritu, es para Hegel el resultado necesario del desarrollo individual de la conciencia, y está condicionado por la lógica del proceso cognoscitivo. Pero, por otro lado, es también resultado del desarrollo humano total del espíritu. Se halla condicionado históricamente por las experiencias totales de la humanidad. De esta suerte, en la explicación del desarrollo de la conciencia no sólo se entrelazan individuo y género, sino también lo lógico y lo histórico.

En todo caso, no se puede decir que Hegel halla discutido esta complicada problemática con la conciencia real, ni la haya sometido a disputa pública. Más bien la permite introducirse silenciosamente en su exposición como presupuesto. Hegel no se percata realmente de esto en la formación de la fenomenología y no podemos, por lo tanto, descuidar los elementos de arbitrariedad en la secuencia hegeliana de las «figuras de la conciencia». Indudablemente, el idealismo especulativo de Hegel no era una base apropiada para proporcionar una problemática pendiente de aclaración.

La explicación de un problema ulterior y fundamental para la *Fenomenología,* a saber, la cuestión de la relación entre el saber y el objeto, una relación que es la base de toda experiencia, también padece del enfoque idealista adoptado por Hegel. La conciencia posee dos elementos: el saber y la negación del saber, la objetividad («Yo» y «No-Yo», en Fichte). La *Fenomenología del Espíritu* representa la experiencia, que asume la conciencia en el despliegue de esta contradicción. «La conciencia sólo sabe y concibe lo que se halla en su experiencia; pues lo que se halla en ésta es sólo la sustancia espiritual, y cabalmente en cuanto OBJETO de sí misma» [15]. Con esto se declara que toda la experiencia humana termina en el autoconocimiento de la sustancia espiritual del mundo. No hay una dialéctica verdadera de sujeto y objeto, de conciencia y mundo exterior material, sino que la sustancia misma es la que aparece, una vez como Yo, como sujeto, otra vez como cosa, como objeto. El espíritu, dice Hegel, se caracteriza por el movimiento de convertirse en objeto de su Yo, desdoblarse en sujeto y objeto, y retornar de nuevo de esta diferencia a la identidad, personificada mediante el saber puro. «Y lo que se llama experiencia es cabalmente este movimiento, en el que lo inmediato, lo no experimentado, es decir, lo abstracto, ya pertenece al ser sensible o a lo simple solamen-

[15] HEGEL, *Fenomenología del Espíritu,* pág. 26.

te pensado, se extraña, para luego retornar a sí desde este extrañamiento y es solamente así como es expuesto en su realidad y en su verdad, en cuanto patrimonio de la conciencia» [16]. Lo que Hegel presenta como «experiencia de la conciencia» es la dialéctica inherente al mismo espíritu, determinándose a sí mismo. Marx señala en este contexto que en la *Fenomenología* el objeto de la conciencia no es más que la autoconciencia, el objeto sólo es la autoconciencia objetivada [17]. Como la cosa, el objeto, la realidad exterior se integran simplemente en la forma conceptual, no se produce una superación verdadera del extrañamiento, una superación fáctica de la oposición entre sujeto y objeto.

Por otra parte, debemos señalar que en la concepción idealística global de Hegel se hallan esporádicamente valiosos elementos dialécticos. El saber es movido por la superación de las oposiciones, la contradicción entra como fuerza motriz del desarrollo. Una fase dada del saber revela sus lados intrínsecos negativos, ocasionando con ello el salto ulterior a etapas superiores del saber del conocimiento. Las influencias del método fichtiano, el análisis de la dialéctica del Yo y No-Yo son aquí evidentes, influencias que se reflejan también en la concepción idealista hegeliana del desarrollo de la conciencia como proceso inmanente. La desigualdad, observa Hegel, que surge en la conciencia entre el Yo y el objeto, es lo negativo, es el acicate de la contradicción. Se podría considerar este Negativo como la falta de ambos; «pero es su alma lo que los mueve a los dos» [18]. Este Negativo, la fuerza impulsora del desarrollo de la conciencia aparece en primer lugar como contradicción entre el Yo y el objeto. Pero es igualmente contradicción intrínseca de la sustancia misma. La actividad del conocer, realizada por el hombre en la sustancia, es, por lo tanto, un quehacer de la sustancia misma, ya que ésta es sujeto. Como Marx y Engels señalaron en la *Sagrada Familia*, la concepción de la sustancia como sujeto concilia la noción de Spinoza de la sustancia con la proclamación fichtiana de la autoactividad, de la autoconciencia [19]. Frente a la concepción metafísica del conocimiento como mero reflejo pasivo de datos exteriores, Hegel acentúa, siguiendo a Kant y Fichte,

[16] Ibidem.
[17] C. MARX, F. ENGELS, *Die Heilige Familie* (La Sagrada Familia), pág. 81.
[18] HEGEL, *La Fenomenología del Espíritu*, pág. 26.
[19] C. MARX, F. ENGELS, *Die Heilige Familie*, pág. 272.

el carácter activo, laborioso del conocimiento humano. El proceso cognoscitivo desemboca, según Hegel, en aquel grado de la conciencia en donde el espíritu es objeto a sí mismo, tal como es, es decir, en el saber puro —entendido idealísticamente—, que desvela la esencia conceptual del mundo mediante el conocimiento. Lo verdadero se presenta primariamente aquí, en la filosofía y en la ciencia, en la *forma* de lo verdadero, se supera la oposición entre ser y saber, y las contradicciones son las del saber puro, del desarrollo lógico, determinando su movimiento y conexión dialéctica interna.

En la *Fenomenología del Espíritu,* Hegel muestra cómo la dialéctica de la conciencia provoca la transición de un grado a otro más elevado. Hegel declara que la conciencia DISTINGUE en el acto cognoscitivo algo de sí, a lo que *se relaciona* simultáneamente. Este algo se incorpora a la conciencia como *Ser para-otro,* es decir, como cosa tal como aparece a la conciencia. Pero el objeto no se agota en el *Ser para-otro,* en él existe también el Ser-en-sí, la seguridad esencial fuera de la relación a la conciencia, o, como Hegel expresa idealísticamente: su verdad. Ahora se trata de establecer la validez del saber en el grado correspondiente del desarrollo de la conciencia. Este problema se soluciona para el materialismo mediante la comparación del saber con la cosa objetiva, una comparación que se realiza gracias al criterio de la praxis. No sucede lo mismo en Hegel, que permite reconocer aquí claramente las influencias de la actitud cognoscitiva de Kant y Fichte. Según sus explicaciones, el módulo para la verdad o falsedad del saber se encuentra en la misma conciencia, y la investigación deviene, en consecuencia, una comparación de la conciencia consigo misma. Este punto de vista se desprende lógicamente de la premisa de que el conocimiento es *autodesdoblamiento* del saber. La conciencia distingue en el saber el ser-para-otro, la relación subjetiva al objeto. Pero al mismo tiempo el objeto no sólo debe poseer verdad para la conciencia, sino *en sí mismo,* es decir, debe tener una suma de propiedades objetivamente esenciales. Ahora bien, esto que la conciencia proclama como verdadero, como en-sí, es para Hegel el criterio que ella misma establece para comprobar su saber.

De hecho, este movimiento global, este comprobar permanece restringido a la esfera subjetiva. Hegel parte evidentemente, como Fichte, del hecho de que todo saber humano se halla sellado subjetivamente y que no se da un saber de

las cosas independientes de la conciencia, debido a que estas cosas, en cuanto se convierten en objeto del saber, están condicionadas por el sujeto. Con ello, Hegel, al igual que Kant y Fichte, exageró metafísicamente la certeza formal subjetiva del saber, descuidando el contenido del saber, *independiente* de la conciencia. En este aspecto le secundan en lo esencial todas las investigaciones modernas sobre la dialéctica. Para Jonas Cohen toda la dialéctica se reduce a relaciones bipolares en el mismo sujeto cognoscente. Cohn se interroga sobre los orígenes de la dialéctica, hallándolos en primer lugar en el conocer, y secundariamente en el objeto. Pero este «objeto» no es una cosa independiente de la conciencia, sino que Cohen acentúa: «El objeto se halla siempre configurado conceptualmente» [20]. Para Helmut Ogiermann sólo existe una dialéctica ideal, pero no material. Ogiermann afirma de Marx que «no ha comprendido el primado hegeliano del espíritu en su sentido exacto» [21]. La incapacidad, condicionada por su clase, para abordar materialísticamente los problemas dialécticos impregna todos los trabajos burgueses sobre la dialéctica y es la base del trato anticientífico y falsificado de la misma.

Hegel observa en sus discursiones sobre la relación entre sujeto y objeto de conocimiento, que la prueba, verificada por la conciencia, consiste en investigar si el concepto corresponde al objeto. Por lo tanto, debe establecerse por el desarrollo simultáneo del material conceptual correspondiente —cuya aprioridad Hegel presupone—, si éste es adecuado al objeto. En consecuencia, la praxis no aparece como criterio de verdad en Hegel, sino las leyes de la dialéctica conceptual. Por otra parte, dice Hegel refiriéndose al idealismo objetivo, es posible definir el objeto como apariencia. Entonces la prueba radica en la constatación de si el objeto corresponde a *su* concepto, si, por tanto, la imagen de la apariencia del objeto concuerda con su esencia. Hegel señala que ambos son lo mismo (Este es el punto de vista kantiano, que aboca a lo mismo, ya se investiguen las leyes de la naturaleza como el mundo del fenómeno o las leyes del conocimiento.) Para Hegel lo esencial es «no perder de vista en toda la investigación el que los dos

[20] JONAS COHEN, *Theorie der Dialektik. Formenlehre der Philosophie* (Teorías de la dialéctica. Morfología de la Filosofía), Leipzig, 1923, pág. 167.

[21] HELMUT OGIERMANN, *Materialistische Dialektik. Ein Diskussionsbeitrag* (Dialéctica Materialista. Una contribución a la discusión), München—Salzburg—Köln, 1958, pág. 153.

momentos, el *concepto y objeto, ser-para-otro y ser-en-sí-mismo,* caen de por sí dentro del saber que investigamos...» [22]. De este modo el concepto y el objeto desarrollan su propia dialéctica, que la conciencia mueve posteriormente. Hegel señala que no es preciso inmiscuir nuestras reflexiones subjetivas en esta trayectoria, que se efectúa necesariamente.

Cuando Hegel piensa que de este modo se observa la cosa en y para sí misma, descuida que en realidad no es la cosa misma. No es la dialéctica, que se origina entre el sujeto y el objeto material, sino dentro de las ideas subjetivas sobre el objeto. Según esto, en la *Fenomenología* vuelve a surgir la dialéctica Yo-No Yo de Fichte. Se manifiesta que Hegel, como hemos notado, desarrolló la dialéctica en la teoría del conocimiento *contra el materialismo.* Su crítica al módulo mecanicista de la teoría de la copia se presentó de una forma idealística y mística.

La conciencia misma, afirma Hegel, es la que se prueba y nos —es decir, a los filósofos que siguen esta trayectoria del desarrollo de la conciencia— resta únicamente el «contemplar puro». Pues la conciencia es, por una parte, conciencia de lo que le es lo verdadero, y, por otra parte, conciencia de su saber de esto. Aquí surge naturalmente la cuestión de cómo la conciencia debe distinguir entre el objeto, tal como por un lado le aparece y por otro lado *no* le aparece, cómo es posible *para ella* y cómo es *en sí.* Es evidente que este problema sólo puede ser solucionado por el materialismo, por la teoría materialista del reflejo. El marxismo demuestra cómo las cosas «en sí» se transforman en cosas «para nosotros» por medio de la elevación de la verdad relativa a la absoluta, y cómo con ello el Saber proviene del No-Saber. Mientras tanto, Hegel contesta a esta cuestión con la afirmación de que precisamente porque la conciencia sabe de un objeto, justamente por esto existe la distinción entre el ser-en-sí y el ser-para-la-conciencia. Por lo tanto, la distinción del objeto de la conciencia implica ya, según Hegel, de un modo abstracto la diferencia de fenómeno y esencia. La conciencia realiza una comparación en el objeto entre el ser-en-sí y el ser-para-otro, entre aquello que se ofrece al objeto independiente de la conciencia y lo que se da en relación a la conciencia. «Si en esta comparación encontramos que los dos términos no se corresponden, parece como si la conciencia se viese obligada a cambiar su

[22] HEGEL, *Fenomenología del Espíritu,* pág. 57.

saber, para ponerlo en consonancia con el objeto mismo, ya que el saber presente era esencialmente un saber del objeto; con el saber también el objeto pasa a ser otro, pues el objeto pertenecía esencialmente a este saber» [23]. Aquí late un profundo pensamiento dialéctico y materialista, sumergido en un modo completamente idealista, abstruso y confuso de observación. Con la transformación, con el progreso del saber, de la investigación se transforma también el objeto de conocimiento como objeto de investigación. *No* se transforma naturalmente —por lo menos en general— el objeto como objeto material, pero se cambia el objeto, *tal como* existe para la investigación, para el conocimiento. Pues por el conocimiento se realiza siempre un profundo adentrarse en la realidad, se abren nuevos dominios del mundo exterior ante los hombres, y la ciencia se conquista nuevos objetos. De este modo, el mundo de las partículas elementales, del que la física no supo aún nada en siglos anteriores, se encuentra actualmente entre los objetos de investigación. A nuevos dominios descubiertos en la realidad corresponden nuevas teorías y conceptos. «Y así la ciencia se encuentra con que lo que antes era para ella el *en sí*, no es en sí, o que solamente era *en sí para ella*» [24]. Así resurge siempre un nuevo «en sí» del objeto ante el conocimiento, el objeto revela siempre nuevas perspectivas, se forman contradicciones entre el saber y el objeto, y, mediante su transformación, se transforman ambos. De hecho, lo que Hegel vislumbra aquí es el proceso del progreso cognoscitivo desde el fenómeno hasta la esencia y desde la esencia menos profunda a la más profunda, pero no pudo captar científicamente este proceso por razón de su idealismo. Hegel excluyó el criterio de la praxis de su teoría cognoscitiva, procediendo de aquí en última instancia el idealismo y el misticismo de sus explicaciones.

El movimiento dialéctico, practicado por la conciencia tanto en su saber como en su objeto, constituye el contenido de la experiencia humana. Hegel desviste al concepto de experiencia del contenido materialista, que poseía hasta en Kant, confiriéndole un carácter completamente idealista. Pero al mismo tiempo intenta comprender la *dialéctica* de la experiencia. Para Hegel la experiencia consiste en una penetración permanente y profunda en el mundo objetivo mediante

[23] Ibidem, pág. 58.
[24] Ibidem, pág. 58.

la superación progresiva de las contradicciones existentes entre el saber y el objeto. En esto Hegel considera al mismo objeto de un modo simplemente idealista y siempre esencialmente en su determinación por el sujeto cognoscente, negándole su carácter material. En consecuencia, el movimiento de la conciencia sólo se realiza fácticamente consigo misma. La transición de un objeto de conocimiento a otro se halla determinada, según Hegel, por el hecho de que el saber del primer objeto, es decir, el saber-para-la-conciencia del primer en-sí se convierte en el objeto segundo. (Interpretado materialísticamente, esto significa que todo conocimiento parte de la situación dada del saber —a través de la cual se ofrecen al mismo tiempo los objetos de investigación— y que profundiza y amplía esta situación mediante la actividad cognoscitiva ulterior en los objetos.) Según Hegel, a través de esto se manifiesta el nuevo objeto como convertido mediante una *inversión de la conciencia misma.* Esta visión no afecta prácticamente a la misma conciencia, pero sí a la consideración científica de la trayectoria del desarrollo mental. Este manifiesta así una necesidad dialéctica intrínseca. Hegel acentúa que lo que se sitúa en el lugar de un estado de conciencia dado, negando a éste, no es una nada vacía, un Negativo vacío, sino un Negativo dialéctico positivo. Gracias a éste se sucede un *progreso, un desarrollo superior de conocimiento.* «Lo cual se presenta aquí del modo siguiente: Cuando lo que primariamente aparecía como el objeto desciende en la conciencia a un saber de él y cuando el *en-sí* deviene un *ser del en-sí-para-la-conciencia,* tenemos el nuevo objeto, por medio del que surge también una nueva figura de la conciencia, para la cual la esencia es ahora algo distinto de lo que era antes» [25]. Hegel tiende con sus explicaciones al desarrollo de la verdad relativa en verdad absoluta. Lo que se ofrecía como esencia de las cosas en una fase dada del desarrollo cognoscitivo de la humanidad (por ejemplo, el átomo o los cuatro elementos en la antigüedad, las conexiones mecánicas en los siglos XVII y XVIII, etc.), manifiesta su carácter restringido, relativo, condicionado en el curso del progreso ulterior, y se convierte en un caso límite de una verdad superior. Pero, al mismo tiempo —cosa que Hegel no señala—, mediante este saber limitado se aprehende un cierto capítulo de la *realidad objetiva.* Con ello, la secuencia de las «figuras de la conciencia» define en reali-

[25] Ibidem, pág. 59.

dad una comprensión cada vez más profunda del mundo exterior material.

Hegel afirma que por medio de la necesidad, que determina el desarrollo del saber aparente, éste recibe un carácter palpable científicamente. La ciencia que se ocupa con esto es la ciencia de la experiencia de la conciencia, la ciencia que Hegel intentó demostrar en la *Fenomenología.* Los momentos del reino de la «verdad del espíritu» no son presentados aquí en su forma abstracta, pura —esto sucede más bien en la *Ciencia de la lógica*—, sino del modo como son para la *conciencia,* como «figuras de la conciencia». La dialéctica no aparece en la *Fenomenología del Espíritu* de una forma «pura», no se trata, por lo tanto, de *la* dialéctica, sino que Hegel aplica el método dialéctico al desarrollo de la conciencia. Con esto la dialéctica recibe al mismo tiempo en cierto modo un carácter objetivo, y esta objetividad es para el idealista objetivo Hegel manifestación, exteriorización de la esencia de la idea absoluta [26]. En la *Fenomenología del Espíritu,* así se expresa Hegel en la «Enciclopedia», «... se adoptó el camino de comenzar por el fenómeno primero, más elemental del Espíritu, la *conciencia inmediata,* y desarrollar la dialéctica del mismo hasta la perspectiva de la ciencia filosófica, cuya necesidad se manifiesta por este progreso. Pero no podía estacionarse para ello en la fórmula de la simple conciencia; pues la perspectiva del saber filosófico es al mismo tiempo la más plena de contenido y concreta. Por consiguiente, desprendiéndose como resultado, presupone también las figuras concretas de la conciencia, como, por ejemplo, la moral, la moralidad, el arte, la religión. El desarrollo del contenido, de los objetos, partes propias de la ciencia filosófica, recaen, por lo tanto, simultáneamente en aquello limitado primariamente a la fórmula del desarrollo aparente de la conciencia. A espaldas de ésta debe marchar, por así decirlo, aquel desarrollo, en cuanto el contenido como el *en-sí* se oculta a la conciencia. Debido a esto la presentación se complica más, y lo que pertenece a las par-

[26] Cuando W. Albrecht escribe que la dialéctica de la Lógica, a diferencia de la Fenomenología, degeneró en una simple dialéctica del concepto, descuidó que, como se ha mostrado, la dialéctica de la Fenomenología es también idealista y en último término una dialéctica del concepto (WOLFGANG ALBRECHT, *Hegel Leitfaden der Entdeckung der Kategorien,* en *Zeitschrift für philosophische Forschung* — Guía hegeliana del desarrollo de las categorías, en *Revista de Investigación filosófica,* 1960, pág. 103).

tes concretas (doctrina del estado, ética, estética, etc.) coincide ya en parte con aquella introducción (la *Fenomenología*)» [27].

Si la *Fenomenología del Espíritu,* según su esencia, contiene al mismo tiempo la teoría hegeliana del conocimiento, debemos señalar y reconocer en toda la crítica de los fundamentos idealistas y místicos el modo concreto, en determinado sentido, del proceder hegeliano. Hegel introdujo nuevas cuestiones en la teoría del conocimiento. Era característico del pensamiento mecánico-materialista, tal como lo representaron en líneas generales Kant y Fichte, la concepción del conocimiento como fenómeno entre dos polos pensados aisladamente, el sujeto cognoscente y la cosa en-sí, el No-Yo. Este modo de observación aislado correspondía aún a los presupuestos conceptuales de la mecánica. Por el contrario, Hegel no concibió la conquista del conocimiento como proceso, que se realiza entre el sujeto como individuo y el objeto como individuo, sino que ya posee un carácter social o histórico. Este *planteamiento* implicó un progreso real, independientemente de las incongruencias idealistas y metafísicas de Hegel. Marx y Engels han convertido el principio conceptual hegeliano —apoyándose en una base transformada— en una teoría científica y materialista, al no concebir sencillamente en sus obras el proceso cognoscitivo como relación más o menos individual de sujeto-objeto, sino que investigaron el conocimiento como fenómeno social. Para Marx y Engels se trata de las condiciones y posibilidades cognoscitivas de las *clases* sociales. Se interrogaron por qué el proletariado como clase es capaz de conocer esto o aquello, por qué este o aquel conocimiento permanece vedado a la burguesía como clase. De modo lamentable en las investigaciones modernas marxistas se confunde precisamente este aspecto, y se considera aún el conocimiento como acto aislado sujeto-objeto según los módulos de los siglos XVII y XVIII [28].

[27] HEGEL, *System der Philosophie, Erster Teil Logik* (Sistema de Filosofía. Primera Parte), Stuttgart, 1929, pág. 98.

[28] De esta forma la cuestión del sujeto cognoscitivo no es un problema peculiar para los editores de «*Wissenschaftlichen Weltanschauung,* Teil I, H. 5, *Wie erkennen wir die Welt?*» (Cosmovisión científica, I Parte, «¿Cómo conocemos el mundo?»), Dietz Verlag, Berlín, 1959. Se entretienen en el objeto cognoscitivo, pero se trata insuficientemente la cuestión del carácter social, colectivo del conocimiento.

La *Fenomenología del Espíritu,* de Hegel, que no pudo solucionar naturalmente esta problemática, es capaz de presentar algunas sugerencias al estudio marxista actual, a través de las nuevas cuestiones planteadas en su época.

2. *ESENCIA Y SIGNIFICACION DE LA OPOSICION* *

Hegel señala en la *Ciencia de la lógica* la importancia de la idea, «que Todo es un *contrapuesto, un determinado* o como positivo o como negativo» [1]. En efecto, la categoría de la oposición desempeñó un gran papel en las concepciones de los representantes de la filosofía alemana clásica. Para el pensamiento de los siglos XVII y XVIII, más o menos orientado a la mecánica, la categoría de la causalidad fue el punto central de la comprensión de la naturaleza y del mundo, ofreciendo a los materialistas las bases en su intento de explicar satisfactoriamente el mundo por sí mismo. Por lo tanto, idealistas como Berkeley o Hume lanzaron grandes ataques contra la objetividad y validez universal del principio causal. La aplicación del principio causal por los portavoces de la filosofía progresiva permaneció encuadrada aún en el marco de una observación bastante elemental y hasta superficial de las cosas y de los fenómenos. Lo que se concebía con ello era en cierto modo la forma más simple y abstracta de las conexiones causales. A medida que los representantes de la filosofía alemana clásica sometían a crítica los principios metódicos del pensa-

(*) Traducimos la palabra «*Gegensatz*» por «oposición», reservando el término «contradicción» al vocablo «*Widerspruch*», basándonos en el hecho de que «Gegensatz» y «Widerspruch» son conceptos muy parecidos, pero no son idénticos, a pesar de su similitud. Más adelante veremos la delimitación conceptual patrocinada por el autor, a pesar de que en el resto de la obra maneje indistintamente los dos términos *(N. del T.)*.

[1] G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik, II Teil* (Ciencia de la Lógica, II Parte), pág. 56.

miento mecanicista y pasaban a la explicación filosófica de fenómenos más complicados, tanto de lo orgánico como de los fenómenos sociales, categorías tales como acción recíproca, oposición interna y externa, contradicción, etc., ocuparon el primer plano del interés dentro de la filosofía burguesa alemana. Hegel representó la cumbre del progreso cognoscitivo en este ámbito.

El problema de la unidad de las oposiciones había desempeñado ya un papel de importancia en la historia de la filosofía. Así, Nicolás de Cusa, Santiago Böhme, Giordano Bruno, G. W. Leibniz y otros se habían interesado por comprender la estructura polar de la realidad, del condicionarse y compenetrarse de las oposiciones. En disputa con el módulo conceptual mecanicista y metafísico, Kant señaló expresamente que la concepción lineal de la causalidad no basta para explicar de un modo satisfactorio fenómenos complejos como lo orgánico. Intentó aprehender el carácter contradictorio del organismo, tal como se manifiesta, por ejemplo, en la relación parte-todo. Kant mostró en el terreno de la vida social que sólo puede comprenderse el desarrollo como resultante del actuar antagónico de los intereses sociales. Se refirió al antagonismo de las fuerzas sociales, aunque no pudo interpretarlo todavía como antagonismo clasista. En las concepciones de J. G. Herder topamos con el intento de captar, en su carácter dialéctico, la relación polar de hombre y medio ambiente. Fichte, por razón de sus luchas políticas en el *Debate sobre el ateísmo,* abocó a la conclusión de que en la historia humana se da una lucha perpetua entre dos partidos, el partido del progreso y el partido de la reacción, y de que la victoria y el futuro pertenecen a lo progresivo, a pesar de todos los fracasos momentáneos. Fichte, en su *Teoría de la ciencia,* había introducido como estructura fundamental del desarrollo mental la oposición del Yo y No-Yo. Desde esta oposición desarrolla dialécticamente las figuras de la conciencia. En el campo de la concepción de la naturaleza, F. W. J. Schelling había vislumbrado agudamente antes que Hegel la estructura polar de la realidad, aportando en el período temprano de su creación ideas valiosas a la dialéctica. Schelling se interesó por la explicación filosófica de fenómenos naturales como el magnetismo, la electricidad, las relaciones sexuales, etc., exponiendo con la ayuda de estos estudios ideas muy interesantes sobre el significado general de la oposición, que definió como

una ley universal del mundo [2]. Schelling formuló como principio filosófico motriz para el estudio de la naturaleza la idea de que las oposiciones y contradicciones deben investigarse en la naturaleza. «El primer principio de una teoría filosófica de la naturaleza *es hallar la polaridad y el dualismo en toda la naturaleza*» [3]. Basándose en sus reflexiones sobre las relaciones en las estructuras de polaridad, Schelling desarrolló también algunos pensamientos interesantes sobre la actuación de la oposición como fuerza motriz evolutiva.

Estos son algunos de los presupuestos teóricos sobre los cuales se edificaron los pensamientos hegelianos en lo que se refiere a la esencia y significado de la oposición en el mundo. Debemos notar que Hegel presentó en cierto sentido una recapitulación general de estos resultados —naturalmente bajo la inclusión de su propio análisis de las relaciones polares en los diferentes dominios de la realidad—. En Hegel las opiniones sobre la naturaleza de la oposición y de la contradicción poseyeron el grado máximo de universalidad y claridad teórica en la filosofía alemana clásica. Están formuladas como proposiciones sobre las relaciones regulares en *todas* las esferas de la existencia. (Naturalmente, este planteamiento aparece en Hegel de un modo idealista y mistificado, pero esto no impide que contengan en general un núcleo válido.)

Hegel desarrolló, en los trabajos anteriores a la *Fenomenología del Espíritu,* una concepción detallada de la esencia y función de la oposición en el mundo. Partió de la realidad empírica —en contradicción con sus propios postulados teóricos— e investigó las relaciones de diferencia, tal como se le ofrecían en los diferentes dominios [4]. Se trataba sobre todo

[2] Véase, por ejemplo, SCHELLING, *Werke,* I Bd. (Obras, I tomo), páginas 428, 557.

[3] Ibidem, pág. 527.

[4] Hegel sólo pudo obtener *conocimientos* por la vía materialista. En cuanto logró ampliar realmente el conocimiento humano, sólo pudo suceder mediante el estudio de la realidad misma. R. O. Gropp no considera suficientemente este hecho cuando escribe: «Hegel no deduce las leyes dialécticas de la naturaleza y de la sociedad, sino que fuerza a la naturaleza y a la sociedad con conexiones artificiales, procedentes de su construcción sistemática idealista, de su esquema dialéctico.» *(Deutsche Zeitschrift für Philosophie,* Revista alemana de Filosofía, 1/1954, pág. 83). La cuestión de dónde Hegel posee su «esquema dialéctico» permanece naturalmente sin respuesta. Sería absurdo aceptar que Hegel haya anticipado de un modo puramente especulativo conocimientos intuitivamente dialécticos (aunque sólo fuese parcialmente), que formuló posteriormente el materialismo

de fenómenos naturales, en los que Hegel, influenciado por Schelling, demostró la existencia de las oposiciones. Definió el tono, la luz, el color, agua, aire, ácido como unidad de oposiciones, como «unidad de contrapuestos» [5]. En esta unidad de contrapuestos, los polos, tal como Hegel expuso en el estudio sobre la diferencia del fuego, no son indiferentes entre sí, sino que se hallan simultáneamente relacionados de forma recíproca en su diversidad. Según esto forman una unidad negativa, es decir, contradictoria. Relacionaba la contradicción interna con la actividad y desarrollo. Declaró del fuego, que era «lo activo absoluto, la diferencia absoluta en sí misma, como poniéndose en destrucción infinitamente» [6]. Se ocupó detalladamente de la oposición, tal como se manifiesta en el magnetismo, en la electricidad y en las relaciones sexuales. Concibió el imán, de modo similar a Schelling, como una forma inferior, subdesarrollada de la relación de oposición (idea de «potencialización», de progreso evolutivo de las contradicciones); le denominó un «fenómeno absolutamente superficial del permanecer-en-uno en la diferencia» [7]. La diferencia se manifiesta en la electricidad de un modo más elevado, más marcado. Hegel definió la relación eléctrica como una relación de *tensión,* un elemento, que adviene a todas las unidades de contrapuestos. Sin duda concebía las relaciones contradictorias de una forma idealista muy acentuada. No consideró en ellas una relación material, sino ideal, el autodesenvolvimiento de la idea. De este modo observó el concepto de individualidad orgánica, que existe en la separación de los sexos, de los que cada uno es la Idea total, pero contempla su ser-en-otro como a sí mismo, superando la oposición. No obstante, detrás de estas explicaciones idealistas y

dialéctico como tesis científicas. A esta cuestión ya se había referido E. ALBRECHT *(Deutsche Zeitschrift für Philosophie,* 2/1955, pág. 226). Cuando J. HÖPPNER afirma, refiriéndose a esto *(Deutsche Zeitschrift für Philosophie,* 3/1956, pág. 308), que nadie discute la autoevidencia marxista de que sin una observación efectiva del mundo exterior ningún hombre aboca al conocimiento, enjuicia falsamente la mencionada tesis de Gropp. Además, se contradice al afirmar que Hegel llegó a la dialéctica de la historia por la vía de la especulación filosófica. Pero esto implica negar a esta teoría el correspondiente valor cognoscitivo, lo que es evidentemente absurdo.

[5] HEGEL, *Jenenser Realphilosophie, I. Die Vorlesungen von 1803/4* (Filosofía de la Realidad del Período de Jena, I. Lecciones de 1803/04). Leipzig, 1932, pág. 68.

[6] Ibidem, pág. 47.

[7] Ibidem, pág. 82.

en parte místicas de Hegel, se vislumbra siempre como núcleo racional la comprensión de la dialéctica objetiva.

La concepción idealista hegeliana de las relaciones de oposición, que comparte con Kant, Fichte y Schelling, poseía un estímulo teórico-cognoscitivo, junto con los presupuestos sociales ya expuestos. Hegel partió, como sus predecesores idealistas, del hecho de que un ser material acompaña a las conexiones mecánicas; en cambio, a las conexiones no mecánicas (idealistas), un ser ideal. En el fondo la concepción mecánica de la materia fue la que, como condición cognoscitiva, contribuyó al carácter idealista de la dialéctica de Hegel. Tomando como fundamento una noción mecánica de la materia —que definía lo sensible, material, como estructurado mecánicamente—, las conexiones dialécticas no podían concebirse nada más que idealmente. También es posible estudiar este elemento en el proceso gestatorio de la dialéctica idealista en la *Teoría de la ciencia,* de Fichte, quien como Hegel identificó falsamente lo material con lo mecánico. Hegel procuró desde luego desnudar al concepto de materia de su carácter mecánico, intentando hacer válida una concepción dialéctica de la materia, pero esto se efectuó de una forma idealista. Para Hegel la materia verdadera es lo espiritual. Sospechó que lo material no debe reducirse al singular sensible, sino que representa unas circunstancias extraordinariamente universales. De este modo la materia es para Hegel personificación de una relación ideal. «La materia no es una cosa *existente,* sino el ser como *universal,* o en la manera del concepto» [8]. Aquí se manifiesta evidentemente su preocupación por rectificar el concepto mecanicista de la materia, pero al mismo tiempo se patentiza que realiza la enmienda en la dirección del idealismo objetivo. Esto sincroniza con el hecho de que Hegel consideró al idealismo como la única filosofía posible, concibiendo al materialismo como una filosofía idealista no aclarada en su propia esencia. «Aquella filosofía es esencialmente idealismo, o al menos tiene al mismo por su principio, y entonces la cuestión es solamente hasta qué punto él mismo se halla realizado efectivamente» [9]. Hegel ve fundamentado el carácter idealista de aquella filosofía y ciencia en la circunstancia de que tiene por objeto lo universal, es decir, para él: lo ideal. De este modo maneja simultáneamente dos con-

[8] Ibidem, pág. 192.

[9] HEGEL, *Wissenschaft der Logik, I* (Ciencia de la Lógica), página 145.

ceptos de materia. Uno es el «concepto malo de materia», como lo emplean los materialistas mecánicos. El otro es el «concepto verdadero» de materia, que define lo material como lo universal que se despliega dialécticamente, por lo tanto, como expresión de la razón del mundo. Según esto, el carácter idealista de la dialéctica hegeliana se apoya teórica y cognoscitivamente en la falsa contraposición del concepto de materia mecánico-materialista y dialéctico-idealista.

Los fenómenos de la naturaleza no fueron simplemente los que se convirtieron en una fuente de la dialéctica para Hegel, sino que se ocupó con no menos interés de las relaciones dialécticas en la vida de la sociedad. Aquí existía *una* oposición, que ocupó el pensamiento hegeliano durante toda su producción, y por cuya solución luchó con los medios de su doctrina. Se trataba de la oposición entre riqueza y pobreza. Hegel solucionó esta oposición con las condiciones del modo capitalista de producción, aun cuando estuvo muy lejos de comprender el antagonismo intrínseco del capitalismo. No se trata, en modo alguno, como Robert Heiss afirma [10], de que Hegel se haya movido, con sus estudios sobre la oposición de pobreza y riqueza, en un terreno en el que más tarde Marx trabajó, como continuador de Hegel, y de que en Hegel existía «el conocimiento de las formas específicas de la riqueza y de la pobreza, como aparecen en la sociedad burguesa» [11]. En realidad, Hegel, como representante ideológico de la burguesía, no fue capaz de comprender absolutamente nada de lo específico de la oposición entre riqueza y pobreza en el capitalismo, que según su esencia es una oposición clasista, ya que esto hubiese condicionado el abandono de su posición burguesa. Además, el mismo objeto de conocimiento —la sociedad burguesa— no había revelado aún con fuerza su dialéctica intrínseca en las grandes luchas clasistas entre la burguesía y el proletariado, de tal forma que las ideas de Hegel poseían también desde este ángulo limitaciones infranqueables. Por lo tanto, Heiss demuestra no tener visión alguna de los hechos cuando afirma que Hegel y no Marx ha reconocido por primera vez la dialéctica de la sociedad burguesa [12].

Las especulaciones hegelianas sobre la oposición entre pobreza y riqueza permanecieron inevitablemente en la super-

[10] ROBERT HEISS, *Hegel und Marx*, en *Symposion*, tomo I, 1949, páginas 169 ss.
[11] Ibidem, pág. 175.
[12] Ibidem, pág. 190.

ficie. De este modo creía que el cambio en la moda y la introducción de la maquinaria ocasionaban la pobreza en la sociedad capitalista. Por la «simplificación del trabajo» y el «descubrimiento de otras máquinas», gran cantidad de hombres, con todas sus habilidades, es condenada, por una parte, a los trabajos más duros, malsanos e inseguros de las fábricas, manufacturas y minas, y, por otra parte, hacen desaparecer al mismo tiempo «ramas de la industria que mantenían a un gran número de hombres..., a causa de la moda o del convertirse más barato, mediante los descubrimientos en otros países, etc., y toda esta multitud, que no puede ayudarse, queda abandonada a la pobreza» [13]. Hegel describe el resultado de este proceso con los siguientes términos: «Aparece la oposición de la gran riqueza y de la gran pobreza» [14]. Hegel sospechaba —al igual que sus contemporáneos Rebmann, Ziegenhagen, Frölich y otros— que la sociedad burguesa en desarrollo se hallaba marcada por un antagonismo profundo, un antagonismo que él sólo pudo aprehender en la forma exterior apariencial de la oposición entre pobreza y riqueza. Le permaneció vedado el hecho de que la riqueza era el resultado de la explotación del hombre por el hombre. Más bien pensó que el amontonamiento de la riqueza acaece por elementos contingentes de la distribución [14a]. «Quien tiene esto, se le da.» La desigualdad del propietario, la oposición entre pobreza y riqueza, despierta, según Hegel, en los pobres indignación y odio. En vista de esto se debe aspirar a una destrucción de la oposición. No sostenía en modo alguno la opinión de que ha de introducirse una nueva situación social mediante la *lucha* de las oposiciones, sino que, en conformidad con toda su concepción política, reflexionó sobre la *conciliación* de los intereses sociales contrapuestos. La solución propuesta en sus cursos de Jena fue la misma que la que ofreció veinte años

[13] HEGEL, *Jenenser Realphilosophie, II. Die Vorlesungen von 1805/6* (Filosofía de la realidad del período de Jena, II. Lecciones de 1805/6), Leipzig, 1931, pág. 232.

[14] Ibidem.

[14a] Qué poco ha avanzado el pensamiento burgués respecto al hegeliano lo puede demostrar el ejemplo siguiente. El profesor anglo-americano F. HOYLE escribe que en el Capitalismo es inevitable que a determinadas personas les vaya mejor que a otras. «Aquí las capacidades particulares pueden desempeñar un gran papel; sin embargo, es sólo una contingencia que cierta gente, de un modo significativo, se hace más rica que el promedio.» (F. HOYLE, *Mensch und Materialismus*—El hombre y el materialismo—, Berlín Occidental, 1961, pág. 29.

más tarde en la Filosofía del Derecho: el poder estatal se debería preocupar para que las oposiciones fueran mitigadas. Debería buscar nuevas posibilidades de venta en otros países, ocupar a las clases afectadas en otras cosas. Por otra parte, Hegel se distanció de aquel sistema de reglamentación estatal, tal como prevalecía en Alemania durante la época del primer desarrollo industrial, confiando con ello los intereses a una burguesía más desarrollada. Señaló que debe mantenerse necesariamente la libertad de adquisición. Consideraba como un medio para aminorar la oposición entre pobres y ricos la contribución proporcionada de los ricos. Creyó que esto «evita la envidia y aleja el temor y el robo. Los aristócratas, que no satisfacen impuesto alguno, se hallan en gran peligro de perder (es decir, la riqueza) por la fuerza, ya que no hay conciliación alguna en el altruísmo» [15]. Hegel, representante ideológico de la burguesía acomodada, temía mucho las acciones revolucionarias de las masas populares, y buscó en consecuencia una reconciliación de las oposiciones sociales.

Hegel se percató del condicionarse recíproco entre la pobreza y la riqueza. Aquí halló un momento universal de todas las relaciones contrapuestas en una forma más concreta y visible. Si la posesión posible tiene sus límites en un Estado, concluye en el *Sistema de moralidad,* así «con el amontonamiento de la posesión debe disminuir la misma de un lugar a otro» [16]. Este es un modo de apreciación muy externo, limitado a lo cuantitativo. A la desigualdad de la posesión económica corresponde, como Hegel vio más o menos claramente, una desigualdad de la posición política. Se origina una relación de dominio de los ricos sobre los pobres, desintegrándose con ello la unidad moral del pueblo. «El falto de sabiduría, el universal puro, la masa de la riqueza es el en-sí; y el vínculo absoluto del pueblo, lo moral, desaparece, y el pueblo se desintegra» [17]. El Gobierno debe reaccionar contra esto con la creación de una esencia estatal, permanentemente agrupada y constitucional.

En la época anterior a la aparición de la *Fenomenología del Espíritu,* Hegel había cosechado algunas ideas sobre la esencia de la oposición. Consideró la contrariedad como una

[15] Ibidem, pág. 238.

[16] *Hegels Schriften zur politik und Rechtsphilosophie* (Escritos de Hegel sobre Política y Filosofía del Derecho), editados por G. Lasson, Leipzig, 1913, pág. 495.

[17] Véase también, entre otras, en pág. 496.

propiedad necesaria de la realidad —es decir, en el sentido del idealismo hegeliano: sobre todo del Espíritu—, determinando algunas de sus características. Lo que Hegel formuló más o menos decididamente fue, sobre todo, la idea de la unidad, de la compenetración de las oposiciones. Esta idea no se hallaba afianzada muy profundamente en él, ya que Hegel, por ejemplo, no fue capaz de comprender en su esencia verdadera el condicionarse de la pobreza y riqueza. La unidad de los contrapuestos consiste en que un polo de la relación de oposición contiene idealmente al otro, como «momento» en-sí, y con ello no representa una unidad abstracta, sino que es en sí mismo contradictorio. Este pensamiento fue estudiado más tarde sistemáticamente en la *Ciencia de la lógica* [18]. Pero la conciencia de la unidad de las oposiciones sirvió a Hegel para la fundamentación de su concepción idealista del conocimiento, característico de toda su filosofía. El conocer y lo conocido, estas oposiciones constituyen esencialmente una unidad. Hegel afirmó que son originariamente lo mismo.

En el *Primer sistema* (1801-1802), de Hegel, se encuentra la idea, ya preconizada por Fichte, y básica para el procedimiento metódico hegeliano, del desarrollo a través de la aparición y disolución de las oposiciones. Siguiendo el progreso en el sistema de las explicaciones científicas se deduce que las oposiciones que existen subdesarrolladas al principio, en una fase determinada se desarrollan. La sistematización de las oposiciones, la solución de las contradicciones, conduce entonces a una fase superior de conocimiento. Este es el método que Hegel emplea en la *Fenomenología del espíritu* y en la *Ciencia de la lógica*,y que aflora de nuevo con una base materialista en el *Capital*.

La idea, ya defendida por Spinoza y posteriormente estudiada metódicamente por Hegel, de que la diferencia o contraposición constituye la esencia de la determinabilidad, procede del *Primer sistema*, de Hegel. Por tanto, un fenómeno se halla determinado, cuando se define como polo de una relación de oposición. Lo feo se determina primariamente en su oposición a lo bello; lo dulce, en su oposición a lo ácido, y así sucesivamente. La idea de determinación a través de la oposición emerge también posteriormente en Feuerbach. En los *Pensamientos sobre la muerte e inmortalidad (Gedanken über Tod*

[18] Véase a este respecto, GOTTFRIED STIEHLER, *Hegel und der Marxismus über den Widerpruch* (Hegel y el Marxismo sobre la contradicción), Berlín, 1960, págs. 29 ss.

und Unsterblichkeit) topamos con la observación de que toda determinación esencial del hombre incluye en sí tanto la afirmación como la negación. Por el hecho de que el hombre vive, también muere. Lo que es su afirmación es su negación. En la *Esencia del cristianismo (Wesen des Christentums)* Feuerbach afirma: «Con el principio de una cosa viene inmediatamente, según el concepto, aunque no según el tiempo, el fin de la misma» [19]. En otro lugar señala que, contra lo desagradable, sólo se siente lo agradable como tal, que el hambre es el condimento de la comida, la limitación es la condición de la libertad, la abstinencia, el requisito del placer. Con esto Feuerbach fundamenta la idea del condicionarse de las oposiciones y aprovecha el pensamiento de que sólo puede determinarse el polo opuesto, atendiendo al otro polo correspondiente. Engels cita en el *Anti-Dühring* la frase «Omnis determinatio est negatio», percatándose del carácter positivo de la negación. En la literatura marxista falta aún una investigación concreta de este problema: el papel de la oposición como elemento de la determinación esencial de una cosa. Aquí se trata tanto de una relación ontológica como gnoseológica. Si todas las cosas y fenómenos pueden ser definidos de una manera o de otra como polos de relaciones antagónicas, y si esto se constituye con su esencia, entonces debe desempeñar evidentemente un papel importante en la aprehensión conceptual de la realidad. Por tanto, las explicaciones hegelianas pueden impulsar la investigación marxistas.

Los trabajos anteriores de Hegel, aquí esquematizados volanderamente, se elevan en la *Fenomenología del espíritu* al nivel de una metódica, empleada conscientemente y constituída relativamente de una forma completa. Hegel analiza aquí las oposiciones y contradicciones de los fenómenos. Desarrolla estas oposiciones, provocando con ello la transición a una «figura de la conciencia» más elevada. En la *Ciencia de la lógica* Hegel apunta que en la *Fenomenología del espíritu* había presentado un ejemplo del empleo del método dialéctico. Señaló como lo decisivo en este método «el conocimiento del principio lógico de que lo negativo es también positivo, o de que lo contradictorio en sí no se resuelve en cero, en la nada abstracta, sino sólo esencialmente en la negación de su contenido *particular...*» [20].

[19] L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums* (La Esencia del Cristianismo), Berlín, 1956, tomo I, pág. 172.
[20] HEGEL, *Wissenschaft der Logik, 1 Teil,* pág. 35.

Este método, aplicado a la conciencia, enuncia que toda forma de conciencia se resuelve simultáneamente a sí misma en su realización. Tiene como resultado su propia negación, trascendiendo con ello a una forma superior de conciencia. El método de la contradicción, del descubrimiento y solución de la oposición —este método históricamente de consecuencias prodigiosas— fue aplicado por primera vez de una manera completa en la *Fenomenología del espíritu*. Aquí se presenta, a pesar de todo su idealismo, de una forma esencialmente más concreta que en Fichte, que ya había introducido este método en la filosofía y en la ciencia en su obra *Fundamentos hacia una teoría total de la ciencia*. Hegel aprovechó en la *Fenomenología* la riqueza de las formas históricas concretas del desarrollo en la exposición de la historia de la conciencia.

En la *Fenomenología del espíritu* Hegel atacó la rigidez característica de las oposiciones en el módulo metafísico. Mostró que en muchas ocasiones las oposiciones son «fluidas», que se condicionan y penetran recíprocamente, y que trascienden bajo determinadas condiciones a otras [21]. Ya vimos que Hegel se oponía a la concepción de la contrariedad fija de lo verdadero y de lo falso, definiendo la verdad como proceso, procedente de la superación permanente de proposiciones falsas. Hegel consideró las disputas de los representantes de la verdad con los portavoces del error como un hecho necesario, en el cual se reconoce el condicionarse mutuo de la verdad y del error—referido al desarrollo total del conocimiento—. Desde la perspectiva de un grado superior del saber, el grado inferior representa una falsedad relativa. Pero, por otra parte, bajo sus condiciones era una verdad en su tiempo, que ha trascendido con el elemento de verdad absoluta contenido en ella a una verdad superior.

En el capítulo «La conciencia, el alma bella, el mal y su

[21] F. Engels señala esto como una idea digna de atención de Hegel, cuando escribe: «Dos corrientes filosóficas, la metafísica con categorías fijas, la dialéctica (Aristóteles y especialmente Hegel) son flúidas. Las pruebas de que estas oposiciones fijas de premisa y consecuencia, causa y efecto, identidad y diferencia, fenómeno y esencia son insostenibles, es que el análisis demuestra ya un polo como existente «in nuce» en el otro, que en un determinado momento un polo retorna a otro, y que toda la lógica se desarrolla primariamente en esta oposición continuada. Esto es, en el mismo Hegel místico, ya que las categorías aparecen como preexistiendo y la dialéctica del mundo real como su simple reflejo.» *(Dialektik der Natur*—Dialéctica de la naturaleza—, Berlín, 1952, pág. 216.)

perdón» Hegel se rebela contra la distinción, adoptada, por ejemplo, en Kant y Fichte, entre deberes morales del singular hacia sí mismo y hacia la universalidad. Demuestra que no es posible hablar de una contrariedad de ambas obligaciones. La «diferenciación del deber en deber hacia lo singular y hacia lo universal no es nada estable en cuanto a la *naturaleza de la oposición en general*»[22]. Según la doctrina hegeliana, la fluidez, el penetrarse de los polos, constituye, por tanto, la esencia de la oposición. En los deberes morales se manifiesta esto, entre otras cosas, en que lo que el singular hace para sí, beneficia también a lo universal. Hegel subraya que la acción dirigida al interés singular sirve al mismo tiempo a los intereses universales. El problema suscitado aquí por Hegel se aclara en la ética marxista por el hecho de que se muestra el conjunto dialéctico de los intereses personales y sociales en el socialismo, demostrándose el predominio de los intereses sociales. En las conclusiones hegelianas tenemos ante nosotros una justificación filosófica de las aspiraciones capitalistas a la ganancia. Hegel denuncia opiniones más profundas en la naturaleza burguesa de la acumulación que Kant y Fichte, que rechazaban la aspiración del singular según sus ventajas como inmoral. En consecuencia, las conclusiones de Hegel representaron una apología de los empresarios burgueses más progresivos de aquella época, y en ellas se reflejaron las exigencias del desarrollo capitalista en Alemania. Las ideas hegelianas sincronizan, en parte, con las teorías éticas de los materialistas franceses, aunque Hegel acentuó más agudamente la unidad, el penetrarse de lo singular y de lo universal. Hegel escribe que cuanto más el singular «vela por sí, tanto mayor es no solamente su *posibilidad* de ayudar a *otros*, sino que su *realidad* misma se halla solamente en ser y vivir en conexión con los otros...» [23]. Así, lo que el singular ejecuta, redunda en provecho del universal, debido a que el singular se halla vinculado incesantemente al universal. Hegel resume: «En el cumplimiento del deber hacia el singular y, por tanto, hacia sí mismo se cumple, pues, también el deber hacia lo universal» [24].

De todo esto se desprende que Hegel rechazaba la rigidez de las oposiciones, reclamando el principio de la unidad, del condicionarse y penetrarse de las oposiciones. Considera la

[22] HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, pág. 377.
[23] Ibidem.
[24] Ibidem.

«fluidez» como la naturaleza de la oposición. Hegel afirma que categorías tales como unidad, diferencia y relación no se han tomado en y para sí, es decir, en su aislamiento, sino que sólo poseen sentido y significado en relación a su parte contraria. De este modo, el concepto de inmediatez «trasciende» al de mediación, como Hegel expresa esto idealísticamente, ya que postulaba un movimiento autónomo de conceptos. Objetivamente, se trata del hecho de que el concepto «inmediatez» se halla en estrecha conexión con el de mediación; ambos se complementan. Hegel aprehende la conexión lógica aquí latente, en conformidad con el desarrollo. Presenta cómo la razón especulativa, que intentó desvelar, en primer lugar, las leyes de la autoconciencia por medio de la fisionomía y craneografía, es decir, en su inmediatez, después de haber reconocido las deficiencias de este método, se concilia con el mundo exterior mediante la actividad, para darse así una realidad concreta, y con ello aprehender su esencia peculiar. La conciencia «no quiere ya *encontrarse de un modo inmediato,* sino hacerse surgir a sí misma a través de su actividad. Ella misma es para ella el fin de su obrar. Mientras que en el observar sólo le importaban las cosas» [25]. Por tanto, se quiere mediar consigo misma a través de la actividad. De la inmediatez debe convertirse en mediación. Las cosas y los fenómenos son al mismo tiempo inmediatos y mediatos, como Hegel concluye posteriormente en la *Ciencia de la lógica,* poseen las características del ser-en-sí, de la relación a sí mismos, y del ser-para-otro, de la referencia a otro. De esta manera, la contraposición inmediatez-mediación se declara como forma existencial concreta de la mediación universal, de la conexión universal.

Hegel ofrece repetidas veces en la *Fenomenología del espíritu* la lucha de las oposiciones. En la *Ciencia de la lógica* no ha adoptado la categoría de la lucha de oposiciones en el material lógico de la determinación de la esencia de las oposiciones y contradicciones. Esto sintonizaba con la actitud política de Hegel, que concedía preeminencia a la unidad de oposiciones frente a su lucha. La acentuación de la unidad de oposiciones corría paralela al hecho de que Hegel se inclinaba a situar en primer plano los elementos unitivos entre la sociedad feudal y capitalista frente a sus lados contrapuestos de una forma enemistosa. Pero en este contexto debemos

25 Ibidem, pág. 206.

UNIVERSIDAD DE OVIEDO
Historia Contemporánea

señalar que los ideólogos de la burguesía no se hallaban en condiciones de elaborar objetivamente una doctrina de la lucha de oposiciones, porque 1) la burguesía aspiraba, sobre todo, a encubrir las oposiciones clasistas, la lucha de clases, y 2) en aquella época estas oposiciones clasistas no se habían manifestado con toda su crudeza. Esto sucedió, en primer lugar, en la relación del proletariado a la burguesía. También en revolucionarios demócratas, como Forster, Campe y otros, tropezamos con la idea de los intereses *unidos* de los capitalistas y de los obreros. En la esencia de la constelación política y económica dada de las fuerzas sociales, se respiraba la idea de que la *unidad* dentro de la masa popular prevalecía sobre las *oposiciones,* que se abrían paso. Finalmente, debemos llamar la atención sobre el hecho de que la oposición existente entonces, la oposición entre el feudalismo y el capitalismo, no poseía, en modo alguno y objetivamente, aquella agudeza que la oposición entre el capitalismo y el socialismo, ya que en las formaciones sociales, mencionadas en primer término, se trataba como tales de la opresión y explotación del pueblo. Todo esto imposibilitó objetivamente a Hegel y a los otros ideólogos de la burguesía el descubrimiento de la ley de la unidad y de la lucha de las oposiciones. Por tanto, Hegel no hizo más que proclamar algunos principios sobre la comprensión de la lucha de las oposiciones.

En la *Fenomenología del espíritu,* en donde la dialéctica, a diferencia de la *Ciencia de la lógica,* se presenta fenomenológicamente, no pudo esquivar el tener que abordar la lucha de tendencias contrapuestas. Esto sucedió, por ejemplo, en el capítulo «La virtud y el curso del mundo». La virtud, declara Hegel, teniendo en consideración la ética kantiana y fichtiana, se opone con la conciencia de la ley moral, de la exigencia a la subordinación de la individualidad bajo lo universal, bajo el interés de la sociedad al curso del mundo (la realidad social), en donde domina el principio de la aspiración al provecho individual. La virtud protagoniza una lucha feroz, al procurar vencer la realidad del curso del mundo y realizar lo bueno. Con esto la virtud pretende realizar, ante todo, el bien. Parte de que el mundo, tal como es, es malo, y debe ser configurado en algo mejor por medio de la ampliación de las normas morales, del imperativo categórico. De aquí se desprende para Hegel «que el bien surge en la lucha contra el curso del mundo, se presenta así como lo que es para un *otro,* como algo, que no es *en y para sí* mismo, pues, de otro modo,

no pretendería darse su verdad, ante todo, mediante el sojuzgamiento de su contrario» [26]. En esto se manifiesta la unidad de la virtud y del curso del mundo, la relación de la virtud al curso del mundo, a la realidad social existente. Según Hegel, esta unidad se presenta de tal modo que a ambos lados los dones individuales, capacidades y fuerzas son los contrincantes, que resaltan. Pero con esto concuerdan en atributos *esenciales;* la *reconciliación* de las oposiciones comienza a abrirse paso. Por otro lado, el en sí, el simple credo moral, no es peculiar al curso del mundo, sino la individualidad, la tendencia al provecho personal. «Su fuerza, por tanto, es el pricipio negativo, para el que nada hay de subsistente y absolutamente sagrado, sino que puede afrontar y soportar la pérdida de todo y cada uno» [27]. Debido a esto, el triunfo es ciertamente para el curso del mundo, y la virtud debe sucumbir, ya que designa un moralizar abstracto. Quiso traer a la realidad el bien mediante el altruismo de la individualidad, pero Hegel afirma que la realidad y la individualidad se desmoronan. (Esto quiere decir que la realidad social se personifica por el actuar de los individuos burgueses.) La conciencia (en especial) ha obtenido la experiencia en la lucha (que llevó a cabo como conciencia de virtud), que el curso del mundo no es tan perverso como parecía, ya que la aspiración del singular es al mismo tiempo realidad del universal, es vida consumada, realidad social. En consecuencia, cuando la virtud es derrotada, se vence también al mismo tiempo y se extermina aquello que se enfrentaba a la conciencia de la virtud como curso del mundo. Ya se ha señalado que el obrar de las individualidades del curso del mundo, que creen actuar *para sí,* en provecho propio, en realidad es un obrar universal. Cuando los defensores del curso del mundo dicen que todos los hombres obran en provecho propio, expresan con ello únicamente que todos los hombres no poseen conciencia alguna de lo que es propiamente el obrar del singular, es decir, no tienen visión alguna en la naturaleza *universal* del obrar *singular.*

En esta exposición de la lucha de las oposiciones de virtud y curso del mundo debemos señalar algunos elementos de interés. Hegel muestra la concordancia, la unidad de ambos frentes. También señala las diferencias y oposiciones existentes entre ellos. En particular llama la atención sobre el

[26] Ibidem, pág. 226.
[27] Ibidem, pág. 228.

hecho de que la realidad consumada de la existencia, y con ella el futuro, pertenece únicamente a *un* frente. Un frente —el curso del mundo— es el lado dirigente, destacado en esta relación de oposición. Por otra parte, el frente derrotado no solamente se niega por la lucha de ambos frentes, sino que también el vencedor subre un cambio y trasciende con ello a un grado superior. De esta forma la lucha de las oposiciones aboca a un desarrollo completo de los fenómenos, a una transformación *cualitativa* de *ambos* polos. (Esto era una nueva cuestión hegeliana, apropiada para profundizar en los modos de actuación de la contradicción como fuerza motriz del desarrollo.)

Sin embargo, la lucha de las oposiciones, tal como Hegel la describe en la *Fenomenología,* se desenvuelve en el reino de la abstracción. Lo que Hegel presenta no son disputas concretas históricas entre las clases sociales o grupos, sino debates de actitudes mentales, de figuras de la conciencia. Lo que aquí se representa es propiamente una lucha de simulacro. Por tanto, no puede decirse que Hegel —a pesar de los elementos positivos de su exposición— haya concebido real y concretamente la lucha de las oposiciones como fenómenos reales de la Naturaleza y de la sociedad. El idealista Hegel se inclinaba a proyectar y esquematizar, despreciando la realidad empírica. No fijó la causa objetiva real de la lucha de las oposiciones, sino que explicó esta lucha repetidas veces teleológicamente. Así escribió, por ejemplo, en el capítulo «Señor Siervo» que las dos conciencias, que se enfrentan, deben ir a la lucha, pues deben «elevar la certeza de sí misma *de ser para sí* a la verdad en la otra y en ella misma» [28] Más adelante Hegel se inclinó, como ya hemos observado, a una valoración excesiva de la unidad de las oposiciones. En donde pretendió describir la lucha de las oposiciones, buscó también la unidad de los lados contrapuestos. Su lucha era para él simplemente un momento, una fase determinada del desarrollo —una opinión, en la que se halla en idéntica contradicción la doctrina del materialismo dialéctico histórico sobre la unidad y lucha de las oposiciones—. Hegel concebía la polarización de las oposiciones como presupuesto para su conciliación. Pensó que la desunión era la fase preliminar de la unión, y, por supuesto, de tal forma que los dos polos contrarios, aunque transformados, serían trascendidos a una fase superior de desarrollo. En

[28] Ibidem, pág. 116.

su opinión, las oposiciones se «suprimen» en la síntesis. En esta idea se manifiesta la línea política hegeliana de la conciliación del capitalismo y el feudalismo.

Prescindiendo de estas diferencias y equivocaciones de su tesis sobre la naturaleza de la oposición, condicionadas por la concepción idealista y el punto de vista clasista, debemos considerar como un gran mérito de Hegel el hecho de haber concebido la oposición como una categoría filosófica central y haber partido de un análisis de la oposición en la presentación de la elevación de la conciencia desde la certeza sensible hasta el saber absoluto. De esta forma la autonomía de la conciencia surge de la oposición entre conciencia libre y servil, que experimenta su disolución mediante el trabajo del esclavo. Define al organismo como la unidad de las oposiciones entre lo interno y lo externo. Hegel considera al individuo como la mediación de las oposiciones del ser-para-sí y ser-en-sí. Es para sí, es decir, puede ser libre e independiente para obrar; pero también es en-sí, es decir, posee un ser definido originario, determinadas disposiciones, capacidades, etc.

Hegel muestra el aparecer espectacular de las oposiciones, su polarización decisiva en el mundo del espíritu extrañado de sí mismo, de la sociedad de clases, es decir, más exactamente del orden feudal. Aquí «el espíritu» produce un mundo duplicado, separado, contrapuesto. Un lado de la oposición se encarna en el obrar social del hombre; el otro, en los resultados de este obrar, que dominan como poderes extraños sobre los hombres. Este extrañamiento se refleja, entre otras cosas, en la oposición entre el mundo real y el pensado, entre el reino del extrañamiento y el reino de la fe. «Nada tiene un espíritu fundado en él mismo e inmanente, sino que es fuera de sí en un espíritu extraño; el equilibrio del todo... se basa en el extrañamiento de lo contrapuesto» [29]. Hegel presenta con gran detalle la contrariedad del mundo del espíritu extrañado de sí mismo. Señala que la solución de las oposiciones, la superación del extrañamiento, no puede suceder de forma que los hombres vuelvan de nuevo al estado natural, sino que sólo se realiza una transición a una fase superior del desarrollo social. Hegel considera este hecho como determinado espiritualmente según su esencia, al declarar que la superación del extrañamiento sólo puede lograrse cuando el espíritu «retorne a sí como *espíritu,* desde su confusión, y alcance así la conciencia

[29] Ibidem, pág. 288.

todavía más alta» [30]. Aquí se encuentra expresada de una forma mística e idealista la idea de que la solución de las oposiciones y contradicciones personifica un progreso de desarrollo.

Hegel parte, como se deberá mostrar en algunos temas de la *Fenomenología del espíritu,* de la contrariedad como rasgo constitutivo de la esencia de todos los fenómenos. Mientras que en la filosofía del siglo XVIII, también en la de Kant, la categoría de la causalidad era el principio básico de la interpretación del mundo, en Fichte, Schelling, pero sobre todo Hegel, la categoría de oposición es la que se halla en el núcleo central de la metodología filosófica. El material empírico de la Naturaleza y de la sociedad —magnetismo, electricidad, organismo y medio ambiente, lucha de los grupos sociales etcétera— obligó a los filósofos progresistas de aquel tiempo a reducir filosóficamente las relaciones duales a un concepto y elaborarlas categorialmente. Uno de los ángulos esenciales de la superioridad de la filosofía alemana clásica sobre la filosofía de los siglos XVII y XVIII estriba en la elaboración y comprensión de las oposiciones y contradicciones del mundo —a pesar de la base abstrusa e idealista de estas concepciones—. Hegel ha hecho fructífera la idea de la unidad de las oposiciones, que ya había sido explotada por Schelling en el estudio de la Naturaleza, en el análisis de la sociedad y del conocimiento. Formuló algunas proposiciones nuevas sobre la esencia y función de desarrollo de las oposiciones. Por razones sociales y teóricas no le fue posible expresar más que algunas suposiciones ambiguas sobre la *lucha* de las oposiciones. En el centro de sus pesquisas filosóficas en este terreno se hallaba el estudio de la unidad de las oposiciones y la repulsa de la rigidez polar de los fenómenos y conceptos, patrocinada por el pensamiento metafísico.

[30] Ibidem, pág. 310.

3. *LA REFLEXION EN SI*

La reflexión-en-sí es un concepto peculiar de la filosofía hegeliana. Hegel no sólo consideró la reflexión como una actividad mental (pensamiento de reflexión, pensamiento metafísico), preordenada históricamente a la dialéctica, sino también como relación dialéctica objetiva. En este sentido el concepto de reflexión, tal como lo emplea Hegel en sus primeros trabajos, significa reflejo, relación de una cosa a su oposición, a *su otro*. El concepto de reflexión-en-sí-misma, usado por Hegel en las lecciones de Jena, expresa la tensión dialéctica de un fenómeno, su relación a sí mismo, transmitida por otro. De esta forma Hegel define al animal como reflexión en sí misma, como unidad reflejada en sí. Bajo la influencia de Kant, en la *Crítica de la facultad de juzgar* afirma que el animal existe como fin, que se crea a sí mismo (en el proceso de conservación de sí mismo). Con esto efectúa un movimiento que retorna al individuo correspondiente.

En la *Fenomenología del espíritu,* Hegel aplica el concepto de reflexión-en-sí-misma a la explicación de datos dialécticos en lo orgánico. Así escribe que el ser del organismo es esencialmente universalidad o reflexión en sí misma. Define más de cerca a ésta como movimiento fluente, como proceso en donde el sistema muscular, nervioso, los «momentos fluentes» se presentan continuamente como lados renovados. Aquí la reflexión en sí misma surge como relación fluente del organismo a sí mismo (autorreproducción). En cierto sentido se trata de un presentimiento de lo que Bertalanffy denominará posteriormente «equilibrio fluído», o lo que, desde el punto

de vista cibernético, se ha dado a conocer con los conceptos «autorregulación» y «acoplamiento». Hegel deduce la conclusión agnóstica de que lo orgánico permite sentir la ausencia de una regulación peculiar, del hecho que los momentos de lo orgánico poseen un carácter fluente. Hegel aplica el concepto de reflexión en sí a la caracterización de la unidad de sustancia y sujeto. Según su doctrina, la sustancia es activa, impulsada por su dialéctica intrínseca. En cuanto tal, es sujeto, es «reduplicación contrapuesta», es decir, produce en sí misma su propia oposición, su negación en todas las fases del desarrollo. Se desprende la relación de tesis y antítesis, tal como Fichte la reconoció como forma fundamental del movimiento dialéctico: un fenómeno determinado trasciende a su oposición en virtud de su propio desarrollo. Pero el movimiento no se estaciona aquí. La negación debe ser superada por la síntesis, que une en sí como elementos a la tesis y a la antítesis. Hegel expresa esta relación con la fórmula «reflexión en sí misma en el ser de otro». Aquí subsiste un «retorno» de la oposición a sí misma. De este modo Hegel presenta en la *Ciencia de la lógica* la transición de la cualidad en su oposición, la cantidad. Se supera esta oposición mediante la categoría de extensión, que personifica el retorno enriquecido —por la cantidad— de la cualidad a sí misma (en el sentido de la dinámica de los conceptos, postulada por Hegel). Se manifiesta que el concepto de reflexión-en-sí-misma abarca un momento del conjunto evolutivo determinado por la negación. Trayendo un ejemplo de la ciencia marxista: la sociedad clasista constituye la oposición de la sociedad originaria sin clases. De esta oposición el movimiento social retorna de nuevo enriquecido a escala superior (aparente) al punto de partida: en lugar de la sociedad clasista surge la sociedad comunista.

La reflexión-en-sí es al mismo tiempo la reflexión *de* otra cosa, es relación recurrente de la oposición a sí misma. Hegel muestra esto en la relación de individuo y obra. Afirma que el individuo no puede saber cómo se crea su obra antes de que la haya ejecutado con su acción. El resultado del obrar humano no es originariamente la cosa, sino la obra, la objetivación de la actividad humana. Mientras las cosas se *presentan* al individuo como objeto de percepción, la obra es *creada* por el mismo individuo, es *gracias a él*. El individuo se refleja de la obra en sí mismo, significa, en consecuencia, que aprende a reconocer su esencia en sus propias creaciones. Con esto

se efectúa una relación recurrente, transmitida por la obra, del individuo a sí mismo.

Esta relación de la reflexión-en-sí existe, según Hegel, en el conocimiento sensible. Lo peculiar de la perfección «no es una aprehensión pura y simple, sino que en su *aprehensión,* la conciencia, al mismo tiempo, se refleja *dentro de sí,* partiendo de lo verdadero» [1]. Este «retorno de la conciencia a sí misma» [2] debe significar que la conciencia no se comporta al nivel de la percepción de una forma puramente «objetiva», sino que sus ingredientes subjetivos, su «aprehender de lo verdadero», modifican la imagen de lo percibido. Aquí se señala la determinación formal subjetiva del proceso cognoscitivo. La conciencia se refleja en la percepción en sí; la imagen percibida se halla marcada por las condiciones humanas de conocimiento. (Por lo demás, esta diferenciación de forma y contenido aparece también en el conocimiento conceptual, aunque Hegel no se percate de ello. Hegel se equivoca cuando afirma que el conocimiento racional personifica el en-sí completo del espíritu. En realidad, el hombre, a este nivel de conocimiento, debe apropiarse, también espiritualmente, la objetividad exterior con los medios cognoscitivos propios, es decir, superar la contradicción entre sujeto y objeto.)

En un sentido similar al acabado de esbozar, la reflexión en-sí significa también en Hegel la relación simple, excluyendo a otro, de una cosa o de un fenómeno a sí mismo. De este modo Hegel habla del ser-uno de la cosa como de su reflexión-en-sí. De forma similar, en el capítulo «El reino espiritual del animal y el engaño», denomina a la cosa misma el en-sí (la esencia) de la conciencia o su reflexión-en-sí. En el capítulo «La lucha de la ilustración contra la superstición» define la conciencia individual como reflexión en sí, como relación de la conciencia a sí misma. (En este sentido Marx habla de los «intereses especiales reflejados en sí mismos» de los productos de la mercancía [3].)

Hegel distingue además en la *Fenomenología del espíritu* entre reflexión simple y doble. Examina rápidamente las dependencias y diferencias de ambas en la explicación del desarrollo de la autoconciencia. La autoconciencia se tiene pri-

[1] HEGEL, *Fenomenología del Espíritu,* pág. 75.
[2] Ibidem.
[3] CARLOS MARX, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Esbozos de una crítica de la Economía política), Berlín, 1953, página 156.

mariamente al objeto como yo simple, puro. Se considera en su inmediatez, indistinguida de otros yos y de otros objetos. Pero esta inmediatez, en una apreciación más cuidadosa, se denuncia como su contrario, como mediación: el yo se halla conciliado con los objetos y fenómenos de su alrededor. Segura de sí misma, la autoconciencia sólo deviene, por tanto, al término de su vida, mediante la superación de los fenómenos objetivos, naturales; mediante el consumo de los productos de la Naturaleza para sustento de su vida. Con esto, en la satisfacción de sus deseos la autoconciencia alcanza de un modo subjetivo la certeza de sí misma. La satisfacción de las apetencias representa la reflexión de la autoconciencia en sí misma. En los productos orgánicos que consume, la conciencia se «refleja» simultáneamente, experimenta su poder sobre el medio ambiente natural. Pero el hombre no puede llegar aún a la auténtica conciencia de sí mismo, debido a que su autoconfirmación está mediada por productos naturales privados de conocimiento. La autoconciencia es para Hegel un fenómeno, que se apoya esencialmente en la mediación del individuo con la *sociedad.* Por tanto, el hombre alcanza la verdadera conciencia de sí mismo, en primer lugar, cuando no se refleja en la naturaleza exterior, sino en una esencia semejante a él, en otro hombre, en otra autoconciencia. «*La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia*» [4]. Este proceso implica una *reflexión doble,* le sirve de base la correlación de los hombres en sociedad. No es más una autoconciencia única, la que se considera en su relación a la Naturaleza, sino que existen dos autoconciencias, que se interreflejan recíprocamente y logran el ser-reconocido mutuo gracias a su lucha con la otra. «Se *reconocen, como reconociéndose mutuamente*» [5].

En toda la artificialidad de la explicación no se disimula el elemento racional de la concepción hegeliana. Radica en que el hombre sólo es verdadero hombre en sociedad, en la realización de las relaciones a otros hombres. El hombre sólo puede realizar todas sus fuerzas esenciales y desplegar completamente su naturaleza humana como esencia social. La verdadera grandeza y poder del hombre, su «autoconciencia», se manifiesta no sólo en su dominio sobre la Naturaleza, sino,

[4] HEGEL, *Fenomenología del Espíritu,* pág. 112.
[5] Ibidem, pág. 115.

en especial, en el dominio sobre sí mismo, en la formación libre y consciente de la vida social.

Carlos Marx ha tomado como base en el *Capital* la relación de la reflexión-en-sí, del reflejo de algo en su otro, de su análisis de las formas valiosas. Compara el reflejo de las mercancías con el reflejo mutuo de los hombres, afirmando que, «en cierto modo, al hombre le sucede como a la mercancía. Como no viene al mundo ni con un espejo, ni como filósofo fichtiano: yo soy yo, el hombre se mira, en primer lugar, en otros hombres. El hombre Pedro se relaciona primariamente a sí mismo como hombre a través de la relación al hombre Pablo como su semejante. Con esto se le da también al Pablo con piel y pelos, en corporeidad paulítica, como forma fenomenal del género hombre» [6]. Aquí Marx ha explicitado, sin relacionarse literalmente a Hegel, lo que éste entendía por reflexión-en-sí. Para reconocer la esencia propia del género, el hombre no debe contemplarse simplemente a sí mismo, sino que debe relacionarse a otros hombres; una relación que es al mismo tiempo de nuevo una relación-recurrente, una reflexión.

La relación del valor de las mercancías es también reflexión-en-sí, reflejo. En la expresión de valor veinte varas de lienzo = a una chaqueta, el valor del lienzo se expresa en el valor del uso del artículo chaqueta. El cuerpo de la mercancía B se convierte, como Marx aquilata, en el «espejo de valor» de la mercancía A. En la forma valiosa total o desplegada, todo otro cuerpo de mercancía se convierte, por tanto, «en espejo del *valor* del lienzo» [7]. El reflejo de un lado en el otro, existente en la relación de valor de dos mercancías, es una referencia de significado universal y es válido en todas las relaciones de oposición. Carlos Marx lo ha demostrado en la analogía de la relación de peso a la relación de valor. Para determinar el peso de un objeto, se le debe situar en la relación de reflejo con otro cuerpo, con una pieza de hierro, cuyo peso se ha fijado con anterioridad. «En esta relación el hierro actúa como un cuerpo, que no *representa otra cosa a no ser la pesadez*» [8]. Del mismo modo, observa Marx, el cuerpo chaqueta sólo representa un valor en la relación valiosa frente al lienzo.

El reflejo es un fenómeno bilateral en las relaciones dadas, aun cuando el dinero, los pesos, entren también primariamente como espejo. Sólo se ha podido desembocar en esto, porque

[6] C. MARX, *Das Kapital* (El Capital), tomo I, pág. 58.
[7] Ibidem, pág. 68.
[8] Ibidem, pág. 62.

se reflejaron originariamente del mismo modo que otras mercancías y objetos en otras cosas correspondientes. Por tanto, en una relación de reflejo, un lado actúa visiblemente, según la esencia, como espejo; el otro se define como lo que se refleja. Pero esto no excluye que exista también un reflejo en el sentido inverso. De este modo la teoría del reflejo es una praxis determinada, pero en una apreciación más exacta se manifiesta que la praxis refleja también la situación de la teoría.

En particular, existe una reflexión doble en los conceptos de reflexión. La expresión misma nos recuerda a Kant, quien en la *Crítica de la razón pura* trata de la «ambigüedad del concepto de reflexión». Presentaba como tales conceptos de reflexión la identidad y la diversidad, la unanimidad y el desacuerdo, lo interno y externo, la materia y la forma. Hegel también habla de determinaciones reflexivas, definiéndolas en la *Ciencia de la lógica* como conceptos cuya «verdad sólo consiste en su relación a otro y en que cada una contiene en su mismo concepto a la otra» [9]. Hegel precisa en el *Sistema de filosofía* que la expresión reflexión se emplea primariamente en la luz, que, en su extenderse, tropieza con una superficie reflectora, siendo proyectada de nuevo por ésta. En esto se efectúa una reduplicación: una vez tenemos un inmediato, en segundo lugar un mediato. Lo mismo sucede cuando se refleja, se medita, sobre un objeto. Aquí no se toma el objeto en su inmediatez, sino transmitido por las fuerzas cognoscitivas humanas, que descubren a su vez las mediaciones objetivas del objeto.

Hegel se percató de que el fenómeno del objeto, de la reflexión, tal y como aparece en la luz y en el pensamiento, es una propiedad universal de la Naturaleza y de los conceptos —naturalmente, concebidos de una forma idealista—. Pretendió justificar este hecho con el empleo del concepto de «determinaciones reflexivas». Carlos Marx también aprovecha este concepto en el *Capital*. Estas determinaciones reflexivas son forma relativa valiosa y forma equivalente, como, por ejemplo, rey y súbdito. «Este hombre es, por ejemplo, rey solamente, porque otros hombres se portan como súbditos. Inversamente, creen ser súbditos porque él es rey» [10]. Inde-

[9] HEGEL, *Wissenschaft der Logik, Zeiter Teil* (Ciencia de la Lógica, II Parte), Leipzig, 1951, pág. 56.

[10] C. MARX, *Das Kapital* (El Capital), tomo I, págs. 62 s. (Observación).

pendientemente del uso de «determinaciones reflexivas», Marx, Engels y Lenin han desarrollado el núcleo racional de lo que Hegel expresaba con el concepto «reflexión en sí», como la unidad y penetración de las oposiciones. Sobre todo Engels señala en la *Dialéctica de la Naturaleza* que todas las oposiciones polares se desenvuelven en la relación mutua de ambos polos, que la oposición de estos polos consiste únicamente en su correspondencia y unión, e inversamente su correspondencia y unión en su separación [11]. Según esto, los polos de una relación de oposición se reflejan recíprocamente uno en otro.

[11] F. ENGELS, *Dialektik der Natur* (Dialéctica de la Naturaleza), Berlín, 1952, págs. 64 s.

4. *LA FUNCION DE LAS CONTRADICCIONES. HACIA UNA INTERPRETACION BURGUESA DE LA CONTRADICCION*

Los conceptos de oposición y contradicción se hallan estrechamente ligados. Pero, naturalmente, no son idénticos. Fuerzas productivas-relaciones de producción, estructura-superestructura, bello-feo, alegre-triste, estas y otras parejas conceptuales indefinidas expresan una oposición. Las oposiciones tienen como fundamento una relación muy universal —la del condicionarse mutuo y excluirse de dos apariencias polares—. Para que una oposición revista la forma de una contradicción, debe existir un actuar recíproco de los polos en un sistema determinado. Las fuerzas productivas y las relaciones de producción son fenómenos polares. La oposición se despliega en contradicción en las relaciones mutuas de las fuerzas productivas y las relaciones de producción dentro de una formación determinada de la sociedad. Hechos contrapuestos suelen generar en diferentes épocas a fenómenos diferentes. Aquí no existe todavía la contradicción. Esta surge cuando los hechos contrapuestos tienen lugar *simultáneamente* en el marco de un fenómeno, cuando producen una situación determinada. En consecuencia, las contradicciones son formas existenciales concretas de las oposiciones. Tienen como base un contexto de acción recíproca de los fenómenos polares.

En mi opinión, no existe hasta la fecha un análisis exhaustivo de la relación de «oposición» y «contradicción» en la literatura marxista. De modo lamentable el concepto de contradicción tampoco ha sido definido claramente hasta ahora. Prescindiendo de la diferencia entre contradicción lógica y dialéctica, el concepto de contradicción se toma por lo menos

en tres acepciones. En primer lugar, con él se expresa una relación de oposición (de este modo la mercancía personifica una contradicción intrínseca en forma de la unidad de las partes contrapuestas valor de canje y valor de uso). Por otro lado, el concepto de contradicción designa una fase evolutiva determinada de la relación de oposición. (Contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción en el capitalismo moderno.) Y, en tercer lugar, se describe con ello la no concordancia de dos fenómenos, que deberían mantener un equilibrio determinado. (Contradicción entre el desarrollo de la productividad del trabajo y el salario medio.) En aras de obtener la mayor claridad posible de los principios filosóficos, sería de desear que se entendieran con diferentes conceptos estas relaciones distintas, aunque, naturalmente, no exentas de dependencias.

En la filosofía hegeliana, como es lógico, los problemas de este tipo no desempeñan papel alguno. Hegel, intentando ofrecer una dialéctica del concepto en su sistema del «saber absoluto», en donde los conceptos trascienden de uno a otro por su propia fuerza, se dedicó, sobre todo, a la explicación de la «transición» del concepto de oposición al concepto de contradicción. En la *Ciencia de la lógica* esta transición se halla definida en los siguientes términos. Cada uno de los polos de una oposición posee idealmente al otro polo correspondiente como momento en sí. Por tanto, el polo opuesto no es identidad abstracta, sino concreto en sí, posee elementos contrapuestos y constituye, en consecuencia, una contradicción [1]. Naturalmente, el problema no se aclara del todo con esta definición de la relación entre oposición y contradicción. A Hegel le interesaba más desvelar la «transición» dialéctica de estos conceptos que investigar las conexiones reales de los fenómenos basados en ellos en la misma realidad. En general, Hegel distingue la oposición y contradicción por el hecho de que la primera representa una relación extrínseca; la segunda, una relación intrínseca, una oposición interna. No obstante, esta distinción es en él muy imprecisa, pues designa también con el concepto de oposición la distinción intrínseca, el ser-contrapuesto-a-sí-mismo de las cosas y de los fenómenos. En la *Fenomenología del espíritu,* Hegel expone su opinión sobre la

[1] Véase sobre el particular, G. STIEHLER, *Hegel und der Marxismus über den Widerspruch* (Hegel y el Marxismo sobre la Contradicción), págs. 30 s., 50 s.

esencia de la contradicción en el capítulo «Fuerza y entendimiento, fenómeno y mundo suprasensible». Aquí define la contradicción como «*contraposición en sí misma*» [2], como distinción intrínseca. Es evidente que con esto el concepto de contradicción posee un carácter completamente diferente que en la lógica formal, en donde designa la relación de juicios contradictorios. En todo caso, Hegel emplea también en sus obras el concepto de contradicción, al igual que en la lógica formal, surgiendo con ello una confusión terminológica en cuanto no se delimitan claramente la contradicción dialéctica y la lógica.

Hegel se halla en su concepción sobre la contradicción entre los continuadores de Kant. Kant había llamado la atención solemnemente sobre la existencia de oposiciones y contradicciones reales en la realidad en su obra *Intento de introducir el concepto de dimensión negativa en la sabiduría del mundo (Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen,* 1763), pretendiendo dar a conocer este fenómeno con la expresión «repugnancia real». En el sentido de la lucha burguesa contra el predominio del pensamiento escolástico en la vida intelectual alemana y en la obtención de una visión del mundo fundada en los conocimientos de los hechos, Kant se proclama en esta obra contra las aspiraciones de hegemonía de la lógica formal, reducida por los escolásticos a meros mecanismos reguladores. Mostró que no basta ocuparse simplemente de las contradicciones en los juicios, sino que deben convertirse en el objeto de investigación las relaciones negativas de la realidad misma. La ideología kantiana permite reconocer algunos principios materialistas, que aún se encuentran en Hegel, pero de forma muy debilitada. Hegel sospecha también las contradicciones en la Naturaleza y en la sociedad.

Pero en Hegel esta tendencia materialista se halla subordinada a una segunda, a saber, la de buscar sencillamente las contradicciones en la dinámica de los conceptos. Con esta tendencia Hegel se halla de otra forma, en el sentido del idealismo, entre los seguidores de Kant. En la *Crítica de la razón pura* Kant había señalado que la razón, bajo determinadas premisas, genera necesariamente en antinomias, en contradicciones. Esta antitética le sirvió para fundamentar el idealismo crítico. Hegel señaló como el mayor mérito de Kant el

[2] HEGEL, *Fenomenología del Espíritu,* pág. 100.

haber demostrado la necesidad de las contradicciones en la razón. En efecto, de la antitética de la razón pura partieron los impulsos más potentes para el desarrollo del idealismo dialéctico. La contradicción en Fichte deviene el elemento constituyente de desarrollo del puro Yo, el vehículo de la dinámica de las formas mentales y de la representación. Y la contradicción se integra también definitivamente en Hegel en su forma primaria, en el sentido de un estímulo del desenvolvimiento de las esencias espirituales. Es evidente que ya desde el punto de partida la cuestión sobre la distinción entre contradicciones lógicas y dialécticas posee muy poca relevancia. Una contradicción era, ante todo, una relación que se realizaba primariamente en el pensamiento (en la razón objetiva) A pesar de todo, en la *Fenomenología del espíritu* encontramos ciertas repercusiones de aquel primer impulso materialista de Kant y la preocupación hegeliana por investigar las relaciones contradictorias en la realidad misma.

De este modo Hegel explica que toda ley implica en sí una contradicción. Según él, la ley no personifica una identidad abstracta, sin distinción, sino que «es algo igual a sí mismo, que es, sin embargo, la *diferencia* en sí; o que es un homónimo, que se repele de sí mismo o se desdobla» [3]. Cada ley contiene una diferencia intrínseca. Expresa la conexión necesaria intrínseca de fenómenos diferentes, contrapuestos, elementos, lados, etc. De esta forma la ley de la caída libre representa, por ejemplo, la unión necesaria de la dimensión espacial y temporal. Si no se desea seguir a Hegel en la afirmación que *toda* ley implica una contradicción intrínseca; sin embargo, debe apoyarse, sin duda, su tesis, de que la ley, según su esencia personifica una relación necesaria entre las diferentes partes y elementos. Pero esta relación era para Hegel, que identificaba la distinción interna y la contradicción, expresión de la contradictoriedad intrínseca.

Hegel caracterizó la distinción interna, concebida como contradicción, por los elementos de unidad y desdoblamiento. Ambos se compenetran hasta lo más profundo. Señala que, porque la unidad es un polo de una relación de oposición, se da también simultáneamente con ella el desdoblamiento. Como contrapuesto condiciona al polo opuesto, enfrentado a él. «Las diferencias entre el *desdoblamiento* y el *devenir-igual-a-sí-mismo* son también, por consiguiente, tan sólo *este movimiento*

[3] Ibidem, pág. 100.

del superarse...» [4]. La unidad en el desarrollo de un fenómeno trasciende al desdoblamiento; éste retorna a la unidad. Lo igual-a-sí-mismo es ya él mismo, como elemento de la relación dialéctica, según posibilidad, un desdoblado; con esto su desdoblarse es superación de lo que —según su posibilidad— es, es decir, es un superarse de su ser-desdoblado. Del mismo modo, observa Hegel, el devenir-igual-a-sí-mismo es un desdoblarse. Lo que deviene igual a sí mismo se enfrenta, por tanto, con el desdoblamiento, pero en cuanto tal él mismo deviene, como polo de oposiciones compenetradas mutuamente, un desdoblado, un contingente.

Estas observaciones se hallan dirigidas, y esto es, en toda la artificialidad formal, su núcleo racional, contra aquella separación metafísica de identidad y diferencia, contra la afirmación —por ejemplo, sostenida por Schelling— de una identidad *absoluta*. En ellas se contienen las ideas de que la contradicción se caracteriza por los momentos de unidad y del excluirse de los lados contrapuestos, y que recorre un *desarrollo*. Por tanto, Hegel sitúa en el mismo plano dialécticamente la unidad y el desdoblamiento, ya que el movimiento y el desarrollo sólo se explican de esta forma. Si se efectúa una separación absoluta entre la unidad y el desdoblamiento, la fuerza motriz del movimiento permanece en la oscuridad. Por lo demás, con las explicaciones hegelianas se proyectan luces sobre el ritmo del movimiento y del desarrollo, aunque permanezca oculto el mecanismo peculiar de este movimiento. La cuestión de *por qué* el desarrollo de la unidad del desdoblamiento retorna de nuevo a la unidad, esta cuestión sólo puede contestarse cuando se preste atención garantizada a la *lucha* de las oposiciones. Cuando Hegel, como se mostrará más adelante, definía lo negativo como fuerza motriz del desarrollo y del movimiento, realizaba con ello un gran progreso en el conocimiento, pero no pudo alcanzar aún una claridad completa. Debemos ver la principal razón teórica de esta incapacidad hegeliana para explicar universalmente el mecanismo del actuar de las contradicciones en su acercamiento no materialista a los problemas, en su inclinación manifiesta a la esquematización y construcción a costa de un análisis preciso de los hechos. En todo caso, es completamente imposible a la burguesía, como clase, elaborar una concepción universal del modo activo de la contradicción dialéctica, ya que esto, desde el punto de vista

[4] Ibidem, pág. 102.

social, tiene como presupuesto el paso a las posiciones de la clase obrera, es decir, al abandono del punto de vista clasista burgués.

La búsqueda de la contradictoriedad intrínseca de las cosas y de los fenómenos es típica del procedimiento metódico hegeliano en la *Fenomenología del espíritu*. A continuación abordamos algunos puntos dignos del mayor interés.

Hegel se expresa detalladamente sobre la contradicción intrínseca de la cosa como objeto de la percepción. La cosa es para *sí* y al mismo tiempo para *otro*. El ser para sí de las cosas es expresión del hecho, de que es un algo consistente para sí, excluyendo a otro. Pero, por otra parte, se halla necesariamente vinculada a otras cosas, sus propiedades se exteriorizan en su relación a otras cosas [5]. Hegel denomina este lado en la cosa el ser-par-otro. La cosa se relaciona, por tanto, a sí misma y supera de nuevo esta relación —una contradicción, que para captarla se presupone el conocimiento de la dialéctica—. Hegel resume en los siguientes términos el dilema, tal como aparece a la conciencia percipiente (que aún no posee esta visión en la dialéctica): «La cosa se pone como *ser-para-sí,* o como negación absoluta de todo ser-otro, y, por tanto, como negación absoluta, relacionada solamente consigo; ahora bien, la negación relacionada consigo es la superación de *sí misma,* o el tener su esencia en un otro» [6]. La cosa es *simple,* en cuanto se considera su ser para sí o su determinación esencial. Al mismo tiempo posee la *heterogeneidad* como multiplicidad de propiedades y modos accidentales. Pero los modos accidentales, a pesar de su carácter secundario, son necesarios, es decir, es esencial a la cosa una multiplicidad de propiedadades accidentales. Hegel resume estas contradicciones, manifestadas por la cosa, en la afirmación de que la cosa es en una y misma relación lo contrario de sí misma. Es para sí, en cuanto es para otro, y es para otro, en cuanto es para sí. El ser-para-sí de la cosa se halla unido indisolublemente con su-ser-para-otro [7].

[5] Compárese la observación de Marx de que las propiedades de una cosa se manifiestan en su relación a otras *(Das Kapital*—El Capital—, tomo I, págs. 62 s.).

[6] HEGEL, *Fenomenología del Espíritu,* pág. 79.

[7] Marx enriquece estas ideas hegelianas en el análisis de la producción de las mercancías. Observa que todo individuo, productor de mercancías, que es «solamente medio para otro (Ser para otro), se convierte en autofin (Ser para sí)...». *Grundrisse der Kritik der poli-*

Estas explicaciones, profundizadas y sistematizadas en la *Ciencia de la lógica,* contienen ideas muy interesantes sobre la contradictoriedad intrínseca como modo esencial de las cosas y de los fenómenos. Hegel, entre los seguidores de Kant y Schelling, ha dirigido con plena conciencia la atención a los lados y elementos contrapuestos no sólo de los conceptos, sino también de las cosas. De este modo ha contribuido al desarrollo de la dialéctica, señalando nuevos rumbos. En todo caso, en estas aportaciones hegelianas descubrimos aquel rasgo místico que caracterizaba, sobre todo, a su dialéctica. En el aparente pisotear las reglas de la lógica formal, la dificultades frecuentes, en parte buscadas intencionalmente, de las explicaciones imprimen a la dialéctica hegeliana un sesgo, que le dificultó y hasta le imposibilitó penetrar en los círculos científicos, donde se pensaba aún mucho después de la muerte de Hegel con las antiguas categorías metafísicas.

Hegel ha representado en la *Fenomenología del espíritu* una figura especial de la conciencia como tipo de una conciencia, incapaz de mediar las oposiciones y resolver las contradicciones. Se refiere a la conciencia desventurada, desdoblada en sí, al sentimiento religioso del hombre medieval, sobre todo del creyente [8]. Esta es «la conciencia de sí como de la esencia duplicada y solamente contradictoria» [9]. Para el hombre religioso lo divino es lo esencial, pero lo humano, lo terrenal, lo *inesencial.* Entre ambos se abre un abismo profundo. En la conciencia de esta contradicción el sentimiento religioso intenta alcanzar la reconciliación de las oposiciones, liberarse de lo inesencial, es decir, de sí mismo. Mientras considera ambos lados solamente en sus contradicciones, «no es sino el movimiento contradictorio, en el que el contrario no llega a la quietud en su contrario, sino que simplemente se engendra de nuevo en él como contrario» [10]. De este modo, la con-

tischen Ökonomie—Esbozos para una crítica de la Economía política—, pág. 155.

[8] Sólo puede admitirse como un desconocimiento del sentido de la dialéctica hegeliana cuando Hans Mayer, en el artículo «Hegel oder das Problem des unglücklichen Bewusstseins», 1948 (Hegel o el problema de la conciencia desventurada) reduce a la conciencia desventurada a una correspondencia moderna de «una ciencia crítica actual de la sociedad» (HANS MAYER, *Literatur der Übergangszeit*—Literatura de la época de transición—, Berlín, 1949, pág. 15.) La conciencia desventurada y la ciencia social se hallan completamente en oposición.

[9] HEGEL, *Fenomenología del Espíritu,* pág. 128.

[10] Ibidem, pág. 129.

ciencia desventurada en el sentimiento de su existencia y actuar sólo acusa el dolor sobre esta existencia y esta acción, ya que aquí sólo posee la conciencia de su propia inesencialidad y nulidad, no es capaz de clausurar la escisión entre el más acá y el más allá. La esencia divina es para la conciencia religiosa un más allá inabordable, que se escapa al agarrarlo.

Pero aun cuando apetece y trabaja, la conciencia desventurada no es capaz de abocar a la reconciliación de las contradicciones entre el más acá y el más allá, ya que tampoco puede obtener autoconfirmación alguna de su obrar. En sus trabajos y goces la conciencia religiosa no considera sus propias acciones, sino un juego de capacidades y fuerzas que le han sido concedidas por Dios como un don ajeno. En consecuencia, la conciencia permanece desgarrada y desdoblada en sí. Su obrar real es para ella una acción nula; su goce, el sentimiento de su desventura. Sólo en las «funciones animales» el carácter religioso es consciente de sí mismo, como de este singular real. Ahora bien, en vez de tratar a éstas como inesenciales, considera en ellas el enemigo, a quien debe vencer para alcanzar la conciliación con el más allá. De este modo Hegel califica al hombre religioso, que no progresa al pensamiento racional, como «una personalidad limitada a sí misma y a su pequeña acción y entregada a ella, una personalidad tan desventurada como pobre» [10].

El hombre renuncia, finalmente, a sí mismo cuando se somete de un modo completo a un mediador entre el más acá y el más allá, al sacerdote. Su obrar deviene ejecución de una decisión ajena. El hombre religioso renuncia a su realidad propia cuando entrega a los sacerdotes los bienes que ha adquirido y se prohíbe el goce mediante ayunos y mortificaciones.

Pero, por esta completa renuncia a la singularidad, la conciencia religiosa ha logrado ya parcialmente *en sí* (según la posibilidad) la conciliación, la solución de las contradicciones. El despliegue completo de las contradicciones significaba para Hegel la condición decisiva de su superación, de su reconciliación. Esta consiste en la certeza de que lo singular es *en sí* lo universal; lo mutable es lo inmutable. No existe un muro infranqueable entre lo singular y lo universal, sino que ambos son polos estrechamente relacionados entre sí en toda contrariedad. La conciencia desventurada, que fue incapaz de

[11] Ibidem, pág. 136.

alcanzar esta visión, se presenta con ello como la personificación de un pensamiento metafísico, que no puede solucionar las contradicciones, sino que permanece en la contradicción como tal. Encontramos esta posición en la historia de la filosofía, entre otros, en D. Hume, para quien lo universal era un separado metafísicamente del singular, o en Kant y otros, que no fueron capaces de mediar entre la finitud y la infinitud, la necesidad y la contingencia, etc.

El camino que Hegel permite tomar a la conciencia de su desventura, de su desgarramiento, se halla determinado, naturalmente, por un idealismo objetivo y una actitud no crítica frente a la religión. Desemboca en la convicción de la unidad del más acá y del más allá, en un mundo dirigido por la razón divina. Según Hegel, la razón pensante, como «figura superior de la conciencia», disuelve las antinomias de la conciencia desventurada. Por tanto, se trata sólo de una superación aparente, no fáctica, de las contradicciones de la conciencia desventurada.

Las reflexiones sobre las contradicciones de la conciencia desventurada permiten reconocer la siguiente concepción del papel de la contradicción. Para Hegel la contradicción es, en su sentido determinado, tan necesaria como innecesaria. Aparece necesariamente y debe superarse necesariamente. Hegel aprehende un momento real del desarrollo de todas las contradicciones con esta aproximación a los modos funcionales de la contradicción, en lo que se halla influenciado, evidentemente, por Schelling. Cuando en la actualidad se manifiesta la opinión de que las contradicciones son algo negativo, imperfecto, que debe ser alejado, esta opinión, *tomada globalmente,* es falsa, metafísica, pero, sin embargo, contiene una reflexión exacta. De hecho no debe permanecerse en el reconocimiento de una contradicción, sino que ésta debe ser superada, resuelta, cuando se vean las condiciones correspondientes. Lo que significa que las contradicciones (en el sentido del conflicto, de la no concordancia de los dos lados) deben ser *eliminadas*. En cuanto tal, la dialéctica se comporta (y aquí se asemeja la dialéctica marxista a la hegeliana) *negativamente* respecto a las contradicciones. Pero, por otra parte, la dialéctica reconoce las contradicciones en su necesidad y esencialidad, comportándose *positivamente* hacia ellas, en cuanto las concibe como estructuras básicas de la realidad. La solución de esta contradicción en la contradicción viene dada por el *desarrollo*. El desarrollo condiciona tanto la aparición como

la superación de las contradicciones. Precisamente ésta fue la idea básica y genial de Hegel sobre los modos activos de la contradicción. Mientras el pensamiento metafísico no obtuvo una visión de las contradicciones, y se imaginaba la realidad como exenta de ellas, Hegel reconoció en la contradicción la propiedad básica de la realidad (el pensar). Pero no consideró la contradicción como rasgo esencial de todo ser, como una determinabilidad quieta y fija, sino como latiendo sin descanso, como fuente de todo movimiento y actividad. Para Hegel esta función de la contradicción se desprendía de su misma naturaleza. En la contradicción se patentizaba una propiedad del ser, que condicionaba el desarrollo según su esencia y configuraba el ser según el devenir. La contradicción implica una relación que, como hemos notado, *existe* necesariamente; sin embargo, debe ser *superada* también necesariamente. Pero a través de la superación de una contradicción se transmuta un fenómeno dado, trasciende a una etapa superior de desarrollo. (Hegel reconoció con ello solamente *un* momento del modo operativo de la contradicción. Por tanto, no pudo aspirar a un conocimiento completo, ya que no prestó la debida atención a la *lucha* de las oposiciones.)

Las ideas, brevemente esbozadas, sobre el funcionamiento de la contradicción son la base del empleo de la categoría de la contradicción en la *Fenomenología. Cada* figura de conciencia (a excepción del saber absoluto) personifica una contradicción, y, por tanto, no posee consistencia, sino que trasciende a una figura superior, en la que, negada dialécticamente, se conserva. Para Hegel el sentido del análisis de las contradicciones consiste precisamente en buscar las condiciones del *desarrollo* de la conciencia, mostrar la *necesidad* en el *proceso* de las figuras del saber aparente. La solución de las contradicciones de una fase dada mental se provoca por medio de una figura superior de la conciencia, y de este modo surge un desarrollo progresivo. (Volveré a esta cuestión en el capítulo 5.)

Cuando se tienen en cuenta estos momentos geniales, proyectados hacia el futuro, de la dialéctica de la contradicción hegeliana, no debemos descuidar que se hallan ocultos bajo una capa de misticismo e idealismo. Pues Hegel, como hemos advertido, no se hallaba en condiciones de formular una teoría materialista, científica, de las contradicciones, sino que sus ideas acertadas se actualizan de una forma especulativa.

La teoría de la contradicción no se desarrolló *in extenso*

en la *Fenomenología del espíritu*. Sin embargo, el filósofo se expresa reiteradamente de forma muy decidida en el sentido de que la contradicción debe considerarse esencialmente como una determinabilidad espiritual de la realidad. La universalidad, moviéndose en sí, escribe Hegel, es el «concepto simple *desdoblado*» [12]. En otro lugar acentúa que la razón es la esencia de toda objetividad, y el concepto personifica la verdad propia, el verdadero ser de la razón. Pero la razón y el concepto poseen, según Hegel, una estructura dialéctica-contradictoria: «La razón, esencialmente el concepto, se escinde de un modo inmediato en sí mismo y en su contrario, oposición, que precisamente por ello se supera de un modo igualmente inmediato» [13]. Según esto, Hegel, como Fichte y Schelling, no podía concebir la contradicción, a no ser como una relación no-material, espiritual. Estos pensadores en las críticas a las simplificaciones de la imagen cósmica, mecánica y materialista del siglo XVIII acentuaron que el mundo es una estructura ordenada y complicada, denunciando al mismo tiempo esta complejidad como un conjunto de orden razonado, espiritual. Como se ha señalado, identificaron el mecanismo, relativamente no complicado, con lo material en general y creyeron que los conjuntos dialécticos complicados del mundo exigían al materialismo los modos de observación reflexivos e idealistas. Estos son, naturalmente, sólo los motivos ideales del idealismo clásico. La base determinante para el idealismo de Kant, Fichte, Schelling y Hegel yacía, en último término, en la debilidad política y económica de la burguesía alemana, que se contentó con introducir una revolución en el orden de las ideas, definiendo al mundo ideal como lo real auténtico.

Ya hemos observado anteriormente que la filosofía burguesa en los últimos cien años no ha sabido aprovechar lo más valioso de la filosofía hegeliana, la dialéctica y su núcleo, la teoría de la contradicción, por razones condicionadas de un modo clasista. A la exageración de la concepción hegeliana del extrañamiento y de su actividad en la lucha contra el marxismo [14] se opone la renuncia espiritual de los ideólogos burgueses a la dialéctica hegeliana de la contradicción. Así ya hemos determinado la relación de dialéctica y contradicción en las *Investigaciones histórico-críticas* de Eduardo

[12] Ibidem, pág. 179.
[13] Ibidem, pág. 207.
[14] Véase el capítulo X.

Hartmann, por el hecho de que la dialéctica implica la superación del principio de la contradicción. En esta tesis se manifiesta la incapacidad del autor para avanzar hasta la médula de las cuestiones hegelianas, apartar a un lado la dosis idealista y comprender el significado real, objetivo, de las especulaciones hegelianas sobre la dialéctica. Eduardo Hartmann identificó la contradicción lógica y la dialéctica. Para Hegel —el autor no conoce una dialéctica marxista—, la contradicción es una contradicción lógica. En consecuencia, la tarea esencial de una crítica a la dialéctica radica en mostrar las consecuencias de la supresión del principio de contradicción. Es evidente que la aproximación de Hartmann a la crítica de la dialéctica hegeliana se lleva a cabo de un modo contrapuesto al de Marx y Engels. Mientras los fundadores del marxismo descubrieron el núcleo racional e hicieron utilizable la dialéctica de Hegel, elaborada científicamente, para la lucha del proletariado, en Hartmann se trata de «destruir» la dialéctica como método de pensamiento e investigación. La burguesía, después de 1848, no tenía, ni podía tener, condicionada por su clase, interés alguno en esta teoría revolucionaria en esencia. La burguesía manifestaba siempre horror hacia la contradicción. Y no hay nada tan desagradable como una doctrina que afirma la contrariedad de todo lo existente. Ateniéndose a esto, Hartmann no ve en la dialéctica de Hegel mucho más que una colección de artificios sofísticos, de los cuales, según sus palabras, se debería avergonzar la dialéctica [15].

En la fase imperialista del desarrollo del capitalismo predominaron cada vez más las tendencias irracionalistas en la concepción burguesa sobre Hegel. La prescripción irracionalista se relacionó con otras corrientes filosóficas burguesas en moda, como la filosofía vitalista y el existencialismo. No cuajaron los intentos hacia una comprensión racional de la dialéctica hegeliana, tal como se encontró, por ejemplo, en Betty Heimann, a causa del dominio irracionalista. El retorno a Hegel, como R. Kroner señaló en su discurso de apertura en el II Congreso Internacional Hegeliano, de 1931, en Berlín, surgió bajo la impronta de la lucha bajo el materialismo (Kroner lo denominó «positivismo»), tal como era sostenido por los representantes de las ciencias naturales. Hegel

[15] Véase EDUARD V. HARTMANN, *Über die dialektische Methode* (Sobre el método dialéctico), Berlín, 1868.

se convierte ahora en figura interesante como irracionalista y se vislumbró la traducción predominante de su irracionalismo en la dialéctica, en aquella teoría que sacraliza la contradicción lógica. De esta forma, A. J. Bergsma identificó el pensamiento racionalista y lógico en el III Congreso sobre Hegel, de 1933, en Roma, enfrentándole al pensamiento dialéctico irracional en el sentido hegeliano. Aquí se observa cómo la actitud de la burguesía hacia la dialéctica ha permanecido en el fondo la misma. Como antes, se considera la doctrina de las contradicciones como no científica. Trendelenburg, Hartmann, Haym y otros le lanzaron el *reproche* de que atropella el principio de no-contradicción. A diferencia de esto, numerosos representantes filosóficos de la burguesía alemana imperialista ven en este hecho una especie de ventaja, que determina el carácter irracionalista de la dialéctica. Pero el irracionalismo fue uno de los dogmas básicos de la filosofía imperialista y burguesa.

J. Cohn en su *Teoría de la dialéctica* explica que se ha lanzado a menudo el reproche a Hegel de que niega la validez del principio de contradicción. Pero este reproche es injusto [16]. Cohn señala en sentido afirmativo que Hegel reconoció la necesidad de la contradicción y la utilizó como medio cognoscitivo. Por tanto, Hegel no reniega del principio de contradicción, ya que ha declarado que el pensamiento desemboca necesariamente en las contradicciones, y tiene que solucionarlas donde aparezcan. Tampoco Cohn se interroga sobre el significado de la teoría hegeliana de la contradicción, sino que acepta sencillamente la contradicción como contradicción lógica. Y cuando Cohn exclama enfáticamente: «Finalmente, debemos cesar de filosofar como si este espíritu portentoso no hubiese existido», define de igual modo cómo entiende la producción creadora en la *Ciencia de la lógica:* como liberación de la dialéctica hegeliana de la «equivocación racionalista» [17].

R. Kroner, ensalzado por Glockner como el único hegeliano auténtico, designó a Hegel como el mayor irracionalista [18]. Es-

[16] JONAS COHN, *Theorie der Dialektik* (Teoría de la Dialéctica), Leipzig, 1932, pág. 41.

[17] Ibidem, págs. 43, s.

[18] H. GLOCKNER, *Bericht über den Stand und die Auffassung der Hegelschen Philosophie in Deutschland,* en *Verhandlungen des Ersten Hegel-Kongresses Tübingen* (Informe sobre el estado y la concepción de la Filosofía hegeliana en Alemania, en los Debates del primer Congreso sobre Hegel de Tubinga), Haarlem, 1931, pág. 70.

cribió: «La verdad es que antes de Hegel no ha existido en ningún tiempo un irracionalista que lo fuera como él, de un modo tan *filosófico,* tan *conceptual,* tan científico; ninguno que tuviera por necesario y posible hacerlo tan dominable y digerible. *Hegel es, sin duda, el mayor irracionalista* que conoce la historia de la filosofía» [19]. Se ve cómo aquí se intenta hacer servible la filosofía hegeliana a las necesidades ideológicas de la burguesía imperialista. Naturalmente, la filosofía de Hegel posee rasgos irracionalistas, pero, no obstante, lo definitivo es una racionalidad que aspiró a explorar la totalidad del mundo mediante la dialéctica. Pero precisamente la dialéctica es para Kroner lo irracional en Hegel. Lo racional de su filosofía, su núcleo racional, es tildado de irracional. «Es irracionalista porque es *dialéctico,* porque la dialéctica *es el mismo irracionalismo en el método, hecho racional* —porque el pensamiento dialéctico es pensamiento racional-irracional» [20]. Para Kroner la irracionalidad de la dialéctica radica en la aceptación de la contradicción, que concibe únicamente como contradicción lógica. «La contradicción destruye el pensamiento; sin embargo, ¿cómo puede soportarla el pensamiento y hacerla un medio metódico de conocimiento?» [21]. En opinión de Kroner, el pensamiento dialéctico confirma su verdad en cuanto al contenido, pero se contradice en cuanto hiere el criterio formal de verdad. Por tanto, la dialéctica posee un carácter esotérico, desligado de la realidad. El conocimiento empírico, aclara Kroner, no puede contradecirse, pero sí puede esto el pensamiento superior, especulativo, dialéctico. De esta forma la falsificación del elemento positivo de la dialéctica hegeliana se presenta en Kroner en cuanto la dialéctica, que, según él, justifica la contradicción lógica, aparece como instrumento irracional del pensamiento.

En la filosofía burguesa contemporánea prevalece de nuevo la idea de rechazar la dialéctica —y, por supuesto, tanto la de Hegel como la del marxismo, reducida a la hegeliana— como pensamiento originariamente ilógico y poco científico. Esta es una de las formas con las que la filosofía burguesa ataca triunfalmente a la filosofía marxista. (Naturalmente, junto a esto influye también la explicación irracional de Hegel, como, por ejemplo, lo manifiesta J. Flügge, para quien el mé-

[19] Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel* (Desde Kant hasta Hegel), II tomo, Tubinga, 1924, pág. 271.
[20] Ibidem, pág. 272.
[21] Ibidem, pág. 320.

todo dialéctico hegeliano de conocimiento debe entenderse como «acción cúltica de sacrificio» [22].) R. Heiss declara explícitamente: «En la dialéctica no existe verdad» [23]. Para Heiss es también algo seguro que la dialéctica implica la contradicción lógica. Es evidente «que Hegel ha derribado una barrera, a saber, aquella barrera que había levantado la lógica formal, cuando enseñaba: donde hay contradicción, no existe verdad alguna. En cuanto Hegel pretendió derribar este principio, fundó la dialéctica moderna...» [24]. De este modo, la falsificación del contenido racional de la dialéctica hegeliana sirve a Heiss y a otros filósofos burgueses para la lucha contra la cosmovisión socialista. Esta debe ser desacreditada y despojada de su significado científico, por el hecho de que en ella se afirma una autocontradicción permanente. Según Heiss, todas las leyes básicas de la dialéctica contradicen los principios de la lógica y del pensamiento científico.

El tema principal de la «crítica dialéctica» moderna implica el rechazo de la contradicción como rasgo real de la esencia de la realidad. La contradicción resulta antipática a la burguesía. Por razones clasistas pretende concebir la propia realidad capitalista como estructura ordenada armónicamente y exenta de contradicciones (la tendencia a descubrir «contradicciones» en el sistema socialista del mundo no ha producido aún conceptualmente la «teoría de la contradicción»). La contradicción sólo es reconocida por los filósofos burgueses como fenómeno del pensamiento, y la dialéctica, como hemos visto en Heiss, se rechaza como plena de contradicciones en sí. En estrecha conexión con esta concepción de la dialéctica, afirma que el pensamiento dialéctico sugiere las contradicciones en la realidad, que se halla libre de ellas según su esencia. Así leemos en Schüring: «No abandonaremos la sospecha en los dialécticos de que el pensamiento sugiere las contradicciones en las cosas...» [25]. El neotomista H. Ogierman se expresa en el mismo sentido en su obra *Dialéctica materialista,* intentando probar que la contradicción es un principio mental, que los dialécticos suponen falsamente en la realidad. Otro repre-

[22] JOHANNES FLÜGGE, *Die sittlichen Grundlagen des Denken. Hegels existentielle Erkentnisgesinnung* (Los fundamentos éticos del pensamiento. Reflexión existencial cognoscitiva de Hegel). Hamburgo, 1953, pág. 16.

[23] ROBERT HEISS, *Wesen und Formen der Dialektik* (Esencia y formas de la Dialéctica), pág. 29.

[24] Ibidem, pág. 65.

[25] H. J. SCHÜRING, pág. 111.

sentante del neotomismo, B. Lakebrink, presenta la contradicción dialéctica —apoyado en la lógica de Hegel y descuidando la literatura marxista en su totalidad— como expresión de la negatividad absoluta. Declara que la nada absoluta, por tanto, la contradicción, no puede darse en el ámbito de lo creado por Dios [26]. Lakebrink sólo reconoce una contradicción «analéctica», configurada en el modelo de la estructura potencia-acto, que representa una forma de la negación de la contradicción dialéctica real. Mientras la dialéctica demuestra la lucha de las oposiciones en la realidad, Lakebrink afirma la paz, la conciliación como garantía de todo lo que existe. Con esta tesis se disimulan las amargas luchas en la sociedad capitalista, predicándose la reconciliación de las fuerzas sociales contrapuestas. La «analéctica» intenta hallar en Dios el fundamento reconciliador de la relación de todo ser. «El pensamiento analéctico es siempre *pensamiento de relación* hacia un primero originario, que se halla por encima de esta relación» [27]. Donde hay contradicción en el mundo, existe, según Lakebrink, «en virtud del entendimiento existente, que permite ser al (ser) en su manera peculiar de entendimiento» [28], Lakebrink afirma que la contradicción es una creación del entendimiento, trasplantada exteriormente a la realidad por la dialéctica. «La confusión de esta modalidad intelectual con el modo de ser de las cosas constituye la esencia de la dialéctica» [29]. Por esto se niega la contradicción dialéctica como fenómeno objetivo y elemento esencial de todo lo real. Se convierte en «señal de muerte, a la que el pensamiento analéctico esquiva cuando puede» [30].

Bajo el signo de la aceptación de Hegel y el estudio de la dialéctica de la contradicción de la filosofía alemana clásica surge en Alemania occidental una corriente, representada filosóficamente por Teodoro Adorno, que aparentemente parte del reconocimiento de la contradictoriedad del ser, pero que concibe metafísicamente esta contradictoriedad. El sentido social de esta concepción de la dialéctica de la contradicción estriba en atraer a los movimientos intelectuales de oposi-

[26] Bernhard Lakebrink, *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik* (Ontología dialéctica de Hegel y la analéctica tomista), Köln, 1955, pág. 131.
[27] Ibidem, pág. 135.
[28] Ibidem, pág. 138.
[29] Ibidem, pág. 142. Véase también pág. 152.
[30] Ibidem, pág. 152.

ción. Esto se realiza mediante la postulación de la contradictoriedad de todo ser, incluido el capitalismo, en donde las contradicciones se interpretan como desgracias inevitables del mismo, sin demostrar, naturalmente, una vía de solución. El callejón sin salida de esta concepción se manifiesta en el libro de Adorno, en colaboración con M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*. Aquí se discuten, aparentemente de una forma crítica, las antinomias y paradojas del capitalismo superdesarrollado. Pero, por lo mismo, ya no se aprehende la contrariedad real del orden imperialista, debido a que el autor no es capaz de percatarse de aquella fuerza real —el proletariado—, a través de la cual la sociedad capitalista se supera junto con sus antagonismos. Adorno y Horkheimer caracterizan al proletario como objeto pasivo de las relaciones capicapitalistas. «Un proletario ante el cacique del sindicato, una vez caído en desgracia éste, y sin consideración del empresario, no es más que un ejemplar supernumérico, mientras el cacique tiene que temblar ante su propia liquidación» [31]. No coge de sorpresa que la presentación de un movimiento obrero organizado, revolucionario, no encuentre lugar alguno en esta imagen tan mistificada del mundo imperialista, en donde el extrañamiento y el fetichismo de las mercancías aparecen como desgracia insuperable. «La debilidad de los obreros —escriben Adorno y Horkheimer— no es sólo una artimaña de los dominadores, sino la consecuencia lógica de la sociedad industrial, en la que el destino antiguo, bajo la aspiración de satisfacerle, se ha cambiado» [32]. La concepción de estos autores sobre la contradicción se proclama metafísica y fija. La contradicción es para ellos un dato fijo, ante el cual no existe escapatoria alguna, no construye nada ni provoca desarrollo alguno. «La huida del progreso inevitable es la regresión inevitable» [33]. Esto implica el abandono completo de los principios positivos, fructíferos, que poseía la dialéctica de la contradicción en la filosofía alemana clásica y, sobre todo, en Hegel. Lo que se presenta como dialéctica es metafísica. En Adorno el reconocimiento aparente de la teoría hegeliana de la contradicción se halla en conexión con un odio fanático a la dialéctica de la contradicción materialista, al marxismo. En su obra *Conte-*

[31] Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philos. Fragmente* (Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos), Amsterdam, 1947, pág. 53.
[32] Ibidem, pág. 51.
[33] Ibidem, pág. 50.

nidos experimentales de la filosofía hegeliana (Erfahrungsgehalte der Hegelschen Philosophie) designa el pensamiento hegeliano como dialéctico y fluido, mientras el marxismo persiste en su dogmatismo estático.

También tropezamos con la pretensión de una aceptación parcial de elementos de la dialéctica hegeliana de la contradicción bajo el emblema de una lucha contra la dialéctica científica del marxismo, en un tomista como H. Ogiermann. Para su hermano en religión J. Hommes, del principio hegeliano de la dialéctica de la contradicción se sigue necesariamente la no libertad, el comunismo y el totalitarismo. Esta tesis aparece de nuevo en J. Bronoswski y Bruce Mazlish, que identifican automáticamente la dialéctica de Hegel y la concepción de la Historia con la del marxismo. Así convierten a Hegel en un predecesor del «totalitarismo comunista» [34]. Es natural que los lados fructíferos y científicos de la dialéctica hegeliana de la contradicción no se pudieran comprender a causa de la gran enemistad frente a la filosofía marxista y al comunismo.

De este modo los resultados, a los que ha abocado una «valoración» burguesa de más de cien años de la herencia filosófica hegeliana, son muy mezquinos [35]. El progreso realizado por la filosofía alemana clásica mediante la explotación de los elementos de la dialéctica se presenta aquí en lo esencial como una simple equivocación, como la entronización de un pensamiento muy poco científico. En conformidad con esto, el marxismo debe ser calificado al mismo tiempo como poco científico, ya que su método dialéctico es identificado en la mayor parte de las veces por los filósofos burgueses con el de Hegel. Cuando se admiten diferencias entre la dialéctica

[34] J. Bronowski, Bruce Mazlish, *The Western Intellectual Tradition. From Leonardo to Hegel,* London, 1960, págs. 489 s.

[35] El resultado de las investigaciones burguesas sobre la dialéctica de la contradicción es enjuiciado por W. Albrecht de la siguiente manera: «Desde hace mucho tiempo, prácticamente desde la muerte de Hegel, se discute la cuestión de cómo es la contradicción, de la que se sirve la dialéctica, si debe entenderse como algo contradictorio, o tal vez solamente como contrarios, y cuáles son las posibilidades de la misma. Más bien, todo ha permanecido en el aire.» (W. Albrecht, *Hegels Gottesbeweis, Eine Etudie zur «Wissenschaft der Logik*—La prueba de Dios de Hegel. Un estudio a la «Ciencia de la Lógica»—, Berlín, 1958, pág. 51). Albrecht no se ha percatado, evidentemente, de la circunstancia de que no se trata primariamente de la naturaleza lógica de la contradicción, sino de un fenómeno real, como propiedad básica de la realidad.

marxista y la hegeliana, sólo sirven para la lucha contra la dialéctica materialista. En oposición a estas concepciones nihilistas de la burguesía imperialista sobre Hegel, la ideología de la clase obrera, el materialismo dialéctico e histórico ha salvaguardado lo positivo de la dialéctica hegeliana. W. I. Lenin acentúa que Marx enriqueció la filosofía mediante las sugerencias de la filosofía alemana clásica y, sobre todo, del sistema hegeliano. «Lo más importante de estas sugerencias es la dialéctica, es decir, la teoría del desarrollo en su forma más plena, más profunda y exenta de unilateralidades, la doctrina de la relatividad del saber humano, que nos presenta un reflejo de la materia, desarrollándose eternamente» [36]. En este sentido el marxismo hace fructífera en toda su crítica la herencia filosófica hegeliana [37].

[36] LENIN, *Ausgewählte Werke* (Obras escogidas), tomo I, Berlín, 1955, pág. 64.

[37] No deja de ser interesante que un filósofo burgués como J. Ritter se haya visto forzado a admitir que la continuación mental de la herencia hegeliana parte en la actualidad del marxismo. Cita algunas expresiones de Marx y Engels, con las que acentúan la importancia de la filosofía hegeliana y declara: «Se ha llegado a una situación paradójica. El nuevo descubrimiento de la mayor filosofía política que la sociedad burguesa ha producido como su filosofía, parte en la actualidad y debe partir de aquellos que históricamente se han convertido en sus rivales.» (J. RITTER, *Hegel und die französiche Revolution* —Hegel y la Revolución francesa—, Köln, 1957, pág. 52.

5. *NEGATIVIDAD Y NEGACION*

Kant, Fichte y Schelling —en esto precursores de Hegel— habían definido lo negativo existente en un positivo, es decir, la contradicción intrínseca, como acicate del movimiento y del desarrollo. Kant pretendió determinar el antagonismo de los intereses sociales como presupuesto del devenir histórico Fichte intentó explicar el desarrollo en el ámbito de lo lógico de lo conceptual, por elementos contrapuestos, mientras Schelling se preocupó en demostrar—bajo los presupuestos objetivo-idealistas— la negatividad intrínseca como fuerza motriz del desarrollo en la Naturaleza. Hegel elevó estas investigaciones anteriores al nivel de una representación del impulso dinámico *universal* de la realidad —ésta entendida, desde luego, como personificación de la razón del mundo—. Hegel afirmó que sólo lo que posee una contradicción en sí se mueve y es activo. La experiencia social, que servía de base a esta idea, reflejó la pugna de fuerzas sociales contrapuestas, las luchas de la burguesía y del tercer Estado contra la nobleza y los clérigos, y condujo a la formación de un orden social nuevo y superior, la sociedad burguesa. La conciencia de ser testigos de este resquebrajamiento social, de la lucha entre lo nuevo y lo antiguo, estaba profundamente grabada en los representantes de la filosofía alemana clásica. Así Fichte exclamaba en los *Discursos a la nación alemana:* «El alba del nuevo mundo ha despuntado también y dora ya las crestas de los montes y se forma antes del día, que debe avecinarse all» [1].

[1] J. G. FICHTE, *Reden an die Deutsche Nation* (Discursos a la nación alemana), Leipzig, Reclam, pág. 29.

Y en la *Fenomenología del Espíritu,* aparecida casi al mismo tiempo que *Los discursos* de Fichte, podemos leer: «No es difícil darse cuenta de que vivimos en tiempos de gestación y transición hacia una nueva época. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser-allí y de su representación, y se dispone a hundir eso en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación» [2].

En las lecciones de Jena, Hegel definió lo negativo como lo activo, lo que exige el desarrollo, confiriéndole con ello una significación positiva. Cuando se afirma en la obra anteriormente citada de R. Heiss, *Esencia y forma de la dialéctica,* que la tesis de la positivadad de lo negativo atenta a las leyes de la lógica [3], se manifiesta únicamente que el autor ha penetrado muy superficialmente en el sentido propio y científico de las ideas hegelianas. Este consiste, sobre todo, en el pensamiento de que todo desarrollo se realiza a través de la actuación de contradicciones internas, a través de la negación de formas situacionales. Hegel acentúa decididamente la función positiva de lo negativo en la *Fenomenología del espíritu.* Advierte que para el pensamiento científico, dialéctico, lo negativo no es mera negación de algo, sino una relación positiva, condicionada objetivamente y determinada por el fenómeno, del que representa la negación; lo negativo no es, en modo alguno, un simple ingrediente exterior. (Aquí se considera lo negativo bajo dos aspectos. En primer lugar, es la personificación de la contradictoriedad interna de las cosas y de los fenómenos. En segundo término, representa —en los procesos de desarrollo—la negación dialéctica de lo más inferior por lo superior.) El pensamiento no dialéctico es incapaz de ver en la negación lo positivo —por ejemplo, en una teoría científica—. No obtiene ventaja alguna de la negatividad, permaneciendo en la mera negación. En cambio, el pensamiento dialéctico sabe que lo negativo se halla condicionado objetivamente por el mismo desarrollo, pertenece al *contenido mismo* de un fenómeno dado y es «*lo positivo* tanto en cuanto su movimiento *inmanente* y determinación como en cuanto a la *totalidad* de ambos». «Aprehendido como resultado, es lo que se deriva de este movimiento, lo negativo *determinado,* y con ello, al mismo tiempo, un resultado positivo [4]. (De este modo la

[2] HEGEL, *Fenomenología del Espíritu,* pág. 12.
[3] R. HEISS, *Wesen und Former der Dialektik* (Esencia y formas de la dialéctica), págs. 142 ss.
[4] HEGEL, *Fenomenología del Espíritu,* pág. 40.

negación pertenece objetivamente al capitalismo, personifica todas aquellas condiciones y fuerzas sociales, que provocan la superación del capitalismo. El resultado de esta negación es el socialismo, que es lo negativo determinado del capitalismo, en cuanto éste constituye la premisa histórica del socialismo, en cuyos resultados positivos se fundamenta la ordenación socialista de la sociedad.) Hegel define la negatividad como la fuerza productiva del pensamiento y de la realidad. Subraya «la potencia portentosa de lo negativo» [5], refiriéndose con gran interés a la seriedad, dolor, paciencia y trabajo de lo negativo [6]. En consecuencia, no se trata de prescindir en forma premeditada de lo negativo, sino más bien de buscarlo por todas las partes. Hegel puntualiza que la vida del espíritu no es la vida que se asunsta de la muerte y se guarda de la desolación, sino más bien la vida que soporta a la muerte, a lo negativo, y se alimenta en él. El espíritu —para Hegel lo único y verdadero real— sólo conquista el absoluto en cuanto se encuentra a sí mismo en la contradicción, en el absoluto desgarramiento. «El no es esta potencia como lo positivo, que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso, y hecho esto, pasamos sin más a otra cosa, sino que sólo es esta potencia, cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello» [7]. Según esto, lo negativo, considerado en su positividad, personifica una estructura básica de la realidad objetiva. Hegel aprehende esencialmente lo negativo, siguiendo la tradición de Fichte y Schelling, como dato espiritual e interno, como una autonegación del «espíritu del mundo». Está muy lejos de mostrar en qué consiste la esencia de lo negativo como fenómeno objetivo y material.

Adoptando las ideas de Kant, Fichte y Schelling, Hegel define lo negativo como el impulso peculiar del movimiento y del desarrollo. La negatividad interna de un fenómeno, su ser contrapuesto a sí mismo, genera en un desdoblamiento más acusado de lo simple. Por su parte, este desdoblamiento exige de nuevo a escala superior la producción de la unidad. Lo negativo, como desigualdad del fenómeno consigo mismo, como expresión de aquellas tendencias, que penetran en la superación de formas situacionales dadas, provoca el automovimiento de este fenómeno, determinando el ritmo de su

[5] Ibidem, pág. 23.
[6] Ibidem, pág. 22.
[7] Ibidem, pág. 24.

desarrollo. La identidad a sí mismo, observa Hegel, es al mismo tiempo negatividad. Pero precisamente por esto, un fenómeno arbitrario realiza su desarrollo, se «resuelve» y trasciende a una forma más elevada. Las cosas y los fenómenos —para Hegel sobre todo: la sustancia espiritual del mundo— contienen en sí mismas su ser otro, su negación, realizando gracias a esto su automovimiento.

No debemos descuidar que las reflexiones hegelianas sobre lo negativo como fuerza motriz de desarrollo permanecen muy abstractas, sobre todo, porque no prestaba atención a la *lucha* de las oposiciones. Como consecuencia, Hegel no se halla realmente por encima de Schelling, a pesar de que criticó con razón su filosofía metafísica de la identidad. Schelling había proclamado que todo movimiento viviente es imposible sin fuerzas contrapuestas [8]. A pesar de que estos pensamientos eran interesantes, sin embargo, les faltó la última evidencia científica, ya que Schelling dotaba a la identidad de un aspecto metafísico, sin plantearse realmente la lucha de las oposiciones. Hegel, condicionado por su clase, fue también incapaz de reconocer en la lucha de las oposiciones, en toda la crítica de la concepción de la identidad de Schelling, el motor auténtico del desarrollo.

La exposición hegeliana del actuar de la contradicción como fuerza motriz del desarrollo se halla influenciada decisivamente por Fichte. Como para Fichte, también para Hegel el desarrollo es, ante todo, un desarrollo lógico. Este consiste en el hecho de que por medio de un análisis conceptual (que es al mismo tiempo un proceso *objetivo)* se representa la oposición interna contenida en un concepto, en un grado de conciencia, a través de la cual se obtiene un nuevo concepto. La solución de la contradicción se sucede a través de un tercer concepto, que personifica la síntesis. Esta se convierte en el punto de partida del desarrollo posterior mediante la aparición y solución de las contradicciones. Así, en la *Fenomenología del espíritu* se deduce la transición desde la certeza sensible sobre la precepción hasta el entendimiento; en la *Lógica,* desde la cualidad sobre la cantidad hasta la dimensión, etc.

Hegel determina el ritmo del automovimiento por medio de la categoría de la negatividad absoluta, otra expresión para la negación de la negación. En este sentido, la negatividad se caracteriza para él por el momento de la mediación. Lo ne-

[8] SCHELLING, *Werke* (Obras), tomo I, pág. 458.

gativo (el negar) de un estado dado representa al mismo tiempo la mediación de este estado con otro, más elevado. La negatividad es el «medio» (Mitte) entre estos estados y (como fuerza motriz de desarrollo) el medio (Mittel) a través del cual se realiza la transición a otro modo de existencia. La negatividad implica simultáneamente relación. La negación de un fenómeno expresa una relación a *éste,* y a su negación, a la forma situacional superior, a la etapa del desarrollo, etc. (De este modo el proletariado representa la negación del capitalismo. Es la expresión del antagonismo interno de esta sociedad. Con ello se establece una relación al capitalismo, pero al mismo tiempo le es esencial y propia una relación al socialismo. El socialismo es aquella forma social que surge en lugar del capitalismo como resultado de la lucha del proletariado.) A la categoría «negatividad absoluta» le sirve de base la noción de que mediante la actuación de los momentos contradictorios, lados y tendencias de un fenómeno, se efectúa su movimiento y desarrollo, concebido éste como *automovimiento,* produciendo las etapas superiores de desarrollo mediante su propia dinámica. La idea del automovimiento de las cosas y de los fenómenos (en Hegel, la idea) puede ser estimada como lo más genial e importante de toda la filosofía hegeliana. La noción de automovimiento de las cosas era muy desconocida a los materialistas mecanicistas. Más o menos, reducían todo movimiento al movimiento mecánico local, al movimiento motivado por causas exteriores. Los representantes de la filosofía clásica alemana plantearon con gran claridad la cuestión del movimiento de las cosas y de los fenómenos como *procediendo de sí mismo.* Pretendieron descubrir las realizaciones internas contradictorias de los fenómenos, y con ello comprender el movimiento no como resultado de una simple permutación externa de impulso de movimiento, sino como automovimiento. Este planteamiento se desprendía de la lucha hacia una comprensión filosófica más profunda de las condiciones evolutivas de la naturaleza viviente y de la sociedad. En Hegel se encuentran las opiniones más completas sobre la esencia del automovimiento. Convierte a esta cuestión en el problema central de su dialéctica. Para él las cosas (los conceptos) manifiestan cada vez de un modo más evidente sus contradicciones internas a medida que se desarrollan. La solución suscita entonces la transición a formas situacionales superiores. La idea de automovimiento se halla, naturalmente, mistificada en Hegel. En su opinión, la idea absoluta es la

que se mueve mediante su propia dialéctica, y la lucha de las oposiciones no es la que produce la aparición de las contradicciones y su resolución. A pesar de todo, las ideas y problemas hegelianos implican un progreso cognoscitivo en la filosofía, que siempre ha sido ensalzado por los fundadores del marxismo. Lenin señala que la idea de automovimiento es el núcleo de la filosofía hegeliana, y que Marx y Engels supieron conservar este núcleo en la cosmovisión científica de la clase obrera [9].

El concepto «negatividad absoluta» expresa con gran énfasis la idea hegeliana sobre la esencia y función de la negatividad. Hegel separa de ella formas de negatividad en las que el automovimiento de los fenómenos, su mediación, que se efectúa mediante el desarrollo, no se actualiza consigo mismo. Según esto, distingue entre negatividad simple y negativida absoluta. Lo interno de lo orgánico es la negatividad simple o la singularidad pura. Aquí la negatividad «no se aprehende como movimiento de proceso, sino como *unidad tranquila o simple ser-para-sí*» [10]. Lo interno es considerado fuera de su relación a lo externo, captándose, en consecuencia, únicamente *un* lado de la contradicción. Lo negativo simple es lo negativo considerado fuera de la mediación y del movimiento, lo negativo tomado aisladamente. Las tinieblas y la luz son negativos simples cuando se las considera para sí. Hegel manifiesta esto con más minuciosidad en el apartado «La esencia luminosa», del capítulo «La religión».

El concepto de negatividad abstracta posee un gran parentesco con el concepto de negatividad simple. Hegel emplea esta expresión para designar un negativo que se estaciona en el lugar simple, sin mostrar de la negación el camino a la posición. La negatividad abstracta está «en *sí misma* sin consuelo ni reconciliación» [11]. De este modo, la Ilustración se comporta de una *forma pura y negativa* frente a la fe, sin poderse mediar, como le reprocha Hegel con su negativo, con el contenido de la fe, sin reconocerse a sí misma en lo negativo. Hegel intenta demostrar también que la revolución francesa burguesa, basándose en principios unilaterales, permaneció en la simple negación. El principio de la individualidad sin trabas se ha superado en el proceso de la realización de la

[9] LENIN, *Aus dem philosophischen Nachlass* (Cuadernos filosóficos), pág. 57.
[10] HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, pág. 172.
[11] Ibidem, pág. 263.

revolución misma. «Por tanto, ninguna obra ni acto pasivos puede producir libertad universal; a dicha libertad sólo le resta el *obrar negativo;* es solamente la *furia* del desaparecer» [12]. Hegel no reconoció naturalmente las oposiciones sociales objetivas que servían de base a la Revolución francesa. En su filosofía expresó los intereses de la burguesía alemana. Temía a las masas populares, a una «libertad universal», deseando ver realizado el progreso social por vía de reformas. Por esto sobreestimó el lado negativo en la Revolución francesa, a saber, la dictadura jacobina. No pudo aprehender de un modo completo su lado positivo, aun cuando tampoco consideraba la Revolución francesa como una simple equivocación histórica, confiriéndola una determinada necesidad social, aunque no una universalidad. Esto se expresa por el hecho de que, según Hegel, la negación de la revolución, el «puro terror de lo negativo», estimuló precisamente el desarrollo posterior por su ejemplo negativo. Lo negativo puro retorna a su oposición y deviene lo positivo puro. «Así también la libertad absoluta pasa de la realidad que se destruye a sí misma a otra región del espíritu autoconsciente...; ha nacido la nueva figura del *espíritu moral*» [13]. El espíritu del mundo, devenido ahora más sagaz, pasa del país de la revolución al país de las reformas burguesas, a Alemania, en donde el proceso histórico debía realizarse, en opinión de Hegel, de una forma pacífica y ordenada.

Para Hegel, la negatividad propia, dialéctica, se caracteriza por el hecho de que no es una simple negación abstracta. Como Hegel señala, se extiende sobre su contrario. Incluye lo positivo en sí, presentando con ello, y según su esencia, positividad, algo viviente, actuante. Es fuente y fuerza motriz del automovimiento de las cosas y de los fenómenos.

Por lo que se refiere a la relación de lo negativo y lo positivo, Hegel insiste, como se señaló anteriormente, en la observación de la unidad, de la pertenencia dialéctica de ambos. Lo positivo sólo puede ser definido y aprehendido en su relación a lo negativo y viceversa. Ambos momentos representan una unidad contradictoria, en donde cada uno afirma y niega al otro. Hegel acentúa como esencial en la relación positivo-negativo la penetración de las oposiciones.

Esta penetración de lo positivo y lo negativo no sólo se

[12] Ibidem, pág. 346.
[13] Ibidem, pág. 350.

manifiesta en su estar-relacionados uno a otro como polos de una relación, sino también en que un fenómeno negativo, un acto, etc., puede ser aprehendido simultáneamente como positivo —desde otra perspectiva—. Hegel tiene aquí delante de sí el retornar de la oposición positivo-negativo. Según esto, afirma que el abandono de la propia voluntad —en la relación de «la conciencia desventurada» a los sacerdotes— debe definirse primariamente como negativo. Pero la negatividad es solamente un lado. La renuncia a la propia voluntad, considerada *en y para sí*, es decir, en todos los momentos, es al mismo tiempo positivo; es la colocación de la voluntad de otro, y, por supuesto, no de una voluntad singular, sino de la universal. Con ello la negación es simultáneamente posición: la negación de lo particular, individual, es afirmación de lo universal, de lo social (lo que en el contexto dado por Hegel se halla determinado como un fenómeno en la esfera mística de lo religioso-espiritual). Hegel, a pesar de todas las tergiversaciones abstrusas e idealistas, ha captado, sin duda, de una forma correcta una relación objetiva, dialéctica. Negación y afirmación, desaparición y aparición, etc., se hallan estrechamente vinculadas entre sí, de modo que ambos momentos se compenetran en los fenómenos y procesos de la realidad. La superación del capitalismo significa al mismo tiempo el paso a la sociedad socialista, la repulsa de una concepción determinada es simultáneamente la realización de otra, de la opinión correcta, y así sucesivamente.

Como lo negativo condiciona a lo positivo, del mismo modo lo positivo se remite a lo negativo, retorna a él bajo determinadas condiciones y lo trasciende. Hegel llama la atención sobre este particular en el capítulo «El placer y la necesidad». Aquí prueba que el placer, compañero de la «autoconciencia», que se abandona a la vida y valora su individualidad, posee el significado *positivo* para la conciencia en el hecho de que obtiene de *sí misma* la certeza de una existencia real. Pero, por otra parte, posee también igualmente el significado *negativo* de que el individuo debe superarse a *sí mismo* como singular y realizar la experiencia de su unidad con otros individuos, la experiencia de sí mismo como de un universal. Por su parte, la negación implica, naturalmente, de nuevo un carácter positivo, representa como negación del individual la posición de lo universal.

La negación como posición, tal como la hemos expuesto, constituye la esencia de lo que Hegel —y también el marxis-

mo [14]— entiende por una negación dialéctica. Hemos demostrado el carácter positivo de la concepción hegeliana sobre la esencia de la refutación de una teoría determinada mediante una visión histórica, superior cognoscitivamente. La negación como posición, la negación dialéctica, personifica el lazo interno entre la conexión lógica y la histórica, asegurando la continuidad del progreso, del desarrollo, a escala superior. Hegel observa que en una figura situacional superior, la inferior desciende a un momento. Lo que antes era realidad desplegada, sólo es ahora un lado. Aplicado esto a la historia del saber, se manifiesta que «lo que en épocas pasadas preocupaba al espíritu maduro de los hombres, desciende ahora al plano de los conocimientos, ejercicios e incluso juegos propios de la infancia» [15]. El saber de una época pasada se contiene como momento en el saber más rico, desplegado de la actualidad correspondiente.

Refiriéndose a esto, Hegel aquilata que es una visión unilateral ver en la negación de una situación dada por una superior el simple negar, la mera «nada». Esta nada es más bien, en realidad, la nada de algo determinado, y como tal, determinado en cuanto a su contenido. Posee un contenido. Aquí se halla expresado al mismo tiempo el momento de desarrollo superior, ya que como *negación* de un grado evolutivo inferior es al mismo tiempo la *afirmación* de su lado positivo. Pero es más rico que el inferior, debido a que es él mismo y

[14] Erwin Metzke demuestra un desconocimiento total de la concepción dialéctico-materialista de la negación, cuando afirma en su estudio «Mensch und Geschichte im ursprünglichen Ansatz des Marxschen Denkens» (Hombre e historia en el principio originario del pensamiento marxista, en *Marxismusstudien*, Tubinga, 1957, págs. 20 s.) que el socialismo, según la interpretación marxista, se proclama «radicalmente antitético» a toda la historia anterior. Metzke aclara que la concepción de la revolución no es del todo histórica, quiebra la dialéctica objetiva del desarrollo, abandonando con ello el aspecto positivo que poseía la negación en Hegel. A esto debemos puntualizar que la teoría marxista de la revolución es precisamente dialéctica de un modo tan profundo porque definió la revolución y la transición del capitalismo al socialismo como un proceso condicionado por la dinámica del desarrollo histórico, necesario objetivamente. En cuanto se define al socialismo como la superación de los antagonismos de la sociedad burguesa, se reconoce al mismo tiempo, en toda la brusquedad de la transición, el momento de continuidad, aquí latente. Pues el socialismo surge del capitalismo como superación, se apoya en sus resultados positivos materiales e ideales, representando por ello la negación dialéctica del capitalismo.

[15] Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, pág. 21.

UNIVERSIDAD DE OVIEDO
Historia Contemporánea

lo positivo de aquel inferior lo que se ha integrado en él como momento. Cuando Hegel afirmó «que el resultado se aprehende como en verdad es, como la negación *determinada,* ello hace surgir inmediatamente una nueva forma, y en la negación se opera el tránsito, que hace que el proceso se efectúe por sí mismo, a través de la serie completa de las figuras» [16].

Hegel emplea también la expresión «superar» para el negar dialéctico [17]. Señala, por ejemplo, que en la percepción la impresión de los sentidos existe superada. Aquí lo sensible no es más un mero singular, lado singular de un objeto singular, sino justamente algo universal, aparece como propiedad, y como tal es algo común a muchas cosas. En esto se manifiesta la significación doble del superar. Superarse significa al mismo tiempo negar y conservar. Hegel precisa en *La ciencia de la lógica* que la superación representa uno de los momentos más importantes de la realidad en su desarrollo. Lo que se supera, advierte Hegel encarecidamente, no se convierte por esto en la nada, lo negado posee en sí mismo la determinación de lo que niega. (Con esto se manifiesta la continuidad del desarrollo.) Superarse significa, por una parte, contener, conservar; por otra parte, dejar, cesar, hacer un fin. Algo se halla solamente superado, cuando representa una unidad con su contrapuesto, con su negación. En esta relación se le puede denominar momento —una expresión, por lo demás, que Hegel ha introducido en la filosofía para estas situaciones—. En cuanto lo negado es momento de una fase superior del desarrollo, es al mismo tiempo elevado, superado a un grado superior. Y éste es el tercer significado del término «superar». En oposición a la negación abstracta, a la mera destrucción de algo, la negación dialéctica —como Hegel puntualiza en la *Fenomenología*— consiste en que lo superado se salvaguarda y contiene.

Sin duda, no debemos olvidar que las concepciones hegelianas de la negación dialéctica, por muy importantes que sean sus lados dialécticos, se caracterizan por simplificaciones, por una esquematización que proviene, por una parte, del método

[16] Ibidem, pág. 55.

[17] El concepto de negación no se halla seccionado claramente por Hegel en sus componentes, de los que uno manifiesta una disponibilidad, el otro un fenómeno. Por lo tanto, la negación significa en él tanto una fase determinada del curso del movimiento y de desarrollo como el fenómeno de negación dialéctica que conduce a esta fase.

especulativo e idealista hegeliano, y, por otra parte, de su aversión a todo brote revolucionario. Marx señaló que el concepto de «superar» posee en Hegel un contenido acrítico, políticamente conservador. El superar es esencialmente en él un superar *espiritual*, dejando con ello a los fenómenos de la realidad tal como son. La concepción hegeliana de la negación dialéctica se halla inspirada en el modelo de la transición «pacífica» del feudalismo al capitalismo por vía de reformas. Hegel pone entre paréntesis toda la lucha real entre las clases. Por tanto, no es capaz de darse cuenta de que el proceso de la negación es un fenómeno muy cargado de conflictos y de ningún modo un mero conglomerado mecánico de lo positivo. No se trata de que mediante la negación surja una integración pacífica de lo inferior y lo superior, sino que la negación tiene lugar, en general, mediante la lucha de las oposiciones, la lucha entre lo nuevo y lo antiguo. Por otra parte, lo inferior, cuando es conservado como momento en lo superior, se halla modificado simultáneamente de un modo esencial por lo superior, está sometido a condiciones completamente transformadas del desarrollo. Se puede decir, con razón, que la dialéctica del idealismo alemán clásico está superada en el marxismo. Pero esto no sucede, en modo alguno, en la forma con la que se presentó históricamente, sino según su contenido racional, que exigió un proceso completo y básico de supervisión crítica, elaborada con otras premisas muy diferentes. La concepción hegeliana de la negación no se hallaba exenta de las influencias del pensamiento mecánico-metafísico. La dialéctica marxista pudo descubrir, por primera vez, de una forma completa el carácter dialéctico de la negación gracias al análisis completo de los conjuntos evolutivos en la realidad objetiva.

6. *EL RETORNAR DE LAS OPOSICIONES*

Fichte ya había expresado la idea de que la validez del método dialéctico radica en el hecho de que reproduce la trayectoria de la cosa misma. Hegel aceptó esta tesis, elevándola en la *Ciencia de la lógica* a una teoría básica sobre la relación entre el objeto y el método, aclarando que el método dialéctico no es otra cosa sino la aprehensión teórica de las leyes del automovimiento del contenido, del objeto. Aquí late un principio materialista inconfundible, a pesar de que la concepción hegeliana, tomada globalmente, es idealista, pues Hegel concebía la idea absoluta como lo que se desarrolla dialécticamente.

En la *Fenomenología del espíritu* Hegel señala que la exposición del método dialéctico pertenece a la lógica, o, mejor, es esta misma, como lógica dialéctica. «El método no es, en efecto, sino la estructura del todo, presentada en su esencialidad pura» [1]. De nuevo se expresa la idea correcta en su esencia de que el método no se halla separado del contenido, sino que está profundamente determinado por él. El método dialéctico consiste en el conocimiento de las leyes más universales del movimiento de la realidad misma —en Hegel, la idea absoluta.

Hegel no podía aceptar el punto de vista de que la necesidad inherente a la dialéctica como método es *reflejo* de una necesidad material, exterior. Concebía la necesidad lógico-dialéctica como una propiedad tanto subjetiva *como* objetiva,

[1] HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, pág. 32.

fundada en la identidad del pensar y del ser. En la *Fenomenología del espíritu* comenta lo siguiente: «En el carácter regulado de la realidad consiste la inteligibilidad de la misma. Por esta razón, la realidad exterior puede ser determinada como pensamiento simple. El Nus, el pensamiento, es la sustancia, la esencia del mundo.» Hegel creyó superar con esta actitud mental objetiva-idealista tanto la separación kantiana entre el mundo, existiendo en sí y existiendo para nosotros, como la teoría de la reproducción mecánica y materialista. Hegel advirtió que la identidad a sí mismo del mundo como pensamiento simple es también negatividad, es decir, se halla dotada de la fuerza de superarse incesantemente, transformarse y desarrollarse. En consecuencia, la inteligibilidad de la realidad se manifiesta como el pensamiento, que se mueve y se distingue a sí mismo, siendo designado por Hegel bajo este punto de vista como concepto. «Así, pues, la *inteligibilidad* es un devenir, y es, en cuanto este devenir, la *racionalidad*» [2].

De aquí se desprende lo que Hegel entiende por necesidad lógica del método dialéctico. Esta necesidad lógica se fundamenta en la propiedad esencial de todo existente: ser su concepto en su ser. Este modo de expresarse abstruso e idealista significa que la necesidad tiene su fundamento en el automovimiento objetivo de (las cosas) los conceptos, en su contradictoriedad interna, que provoca la transición a formas superiores situacionales. De este modo, la necesidad lógica es para Hegel lo racional y el ritmo de la realidad que se despliega. Es —identidad del pensar y ser— «precisamente *saber* del contenido, en la misma medida en que el contenido es concepto y esencia...» [3].

Esto, observa Hegel con razón, implica aproximarse *exteriormente* al contenido concreto de los fenómenos con el formalismo dialéctico. Pues el contenido, en una observación más minuciosa, revela la dialéctica en sí misma; ésta es el devenir, el desarrollo del contenido como su automovimiento. De aquí se deduce la naturaleza del método científico. Por una parte, es inseparable del contenido concreto, y, por otra parte, posee un ritmo propio que refleja las leyes *universales* del devenir.

El método dialéctico se caracteriza por el análisis y solu-

[2] Ibidem, pág. 38.
[3] Ibidem.

ción de las contradicciones, un método que Fichte había empleado por primera vez en los *Fundamentos de la teoría global de la ciencia.* El movimiento de las contradicciones nos conduce a la aparición de nuevos grados, correspondientes de la presentación científica, que han de ser considerados como negación de las fases precedentes. En cuanto tal, lo positivo «retorna» a lo negativo; por su parte, lo negativo «retorna» de nuevo a lo positivo, siendo el fundamento del movimiento ulterior de las contradicciones. Como señala Hegel en la *Enciclopedia,* el método dialéctico es la fuerza impulsora del progreso científico. Es el principio a través del cual una conexión interna, una necesidad interna llega al estado de la ciencia. Según una opinión muy exacta de Hegel, la dialéctica fundamenta a toda ciencia y a su desarrollo (en el sentido lógico e histórico), una relación que debemos entender, naturalmente, de un modo materialista, pero no como expresión de la actuación de un espíritu absoluto.

Hegel consideró como uno de los atributos más importantes de la dialéctica el retornar recíproco de las oposiciones. En la *Fenomenología del espíritu* enriquece metódicamente esta ley. En el desarrollo de la conciencia se opone a ésta su objeto correspondiente. La experiencia, adquirida por la conciencia, tiene como resultado que el saber de este objeto se convierte en un nuevo objeto (punto de partida) de la conciencia ascendente. Lo que primariamente era para otro, para la conciencia se convierte ahora en un en sí, en un nuevo objeto. En cuanto tal «el nuevo objeto se revela como algo que ha llegado a ser por medio de una *inversión* de la *conciencia* misma» [4]. El desarrollo de la conciencia en su necesidad se produce por medio de este retornar de las oposiciones. El resultado, que se deduce en la corrección de la verdad relativa correspondiente, no representa una nada vacía, una negación abstracta, sino que es «un resultado que contendrá así lo que el saber anterior encierra de verdadero» [5]. Aquí surge una nueva figura de conciencia, para la cual la esencia de las cosas es algo distinto que para la anterior. «Es esta circunstancia la que guía en su necesidad a toda la serie de las figuras de la conciencia» [6]. Con ello la ligazón lógica del desarrollo de los grados de la conciencia se personifica mediante la negación dialéctica, que produce el retornar de lo positivo a lo negativo y

[4] Ibidem, pág. 59.
[5] Ibidem, pág. 59.
[6] Ibidem.

de lo negativo a lo positivo. Hegel se aprovecha metódicamente del conocimiento de estos hechos con plena conciencia y consecuencias en la *Fenomenología,* al analizar en cada figura de conciencia su transición a su oposición, a su negación.

La primera experiencia de la conciencia consiste en el conocimiento del retornar del singular al universal. El primer grado de la conciencia es la certeza sensible. Lo concreto de su contenido aparece inmediatamente como el conocimiento más rico. Además, éste surge como el conocimiento más verdadero, ya que no se aleja del objeto, sino que parece aceptarlo en toda su integridad. La certeza sensible fija todo lo que sabe como un *existente.* El existente sensible inmediatamente simple, como lo universal, tomado el todo, es su objeto, un objeto que existe independientemente de si es o no conocido.

La prueba de esta supuesta verdad se manifestará en cuanto este conocimiento posee en sí una dialéctica y trasciende a su oposición. (En esta tesis hegeliana, junto con lo positivo de la presentación de las relaciones de los lados cognoscitivos, se halla también implícita una crítica al «Realismo *naif*». La dialéctica de la conciencia debe abocar al conocimiento del carácter ideal del objeto de la conciencia.) Un hombre, que confía en la certeza sensible, sabe, por ejemplo: *ahora* es de noche. Con ello se ha efectuado una afirmación sobre algo dado sensiblemente. Sólo cuando se escribe la verdad —una verdad no puede perder nada con su escritura— y se sucede una nueva prueba después de algún tiempo, se manifiesta que la verdad se ha quedado «vacía». «El ahora, que es la noche, se *conserva,* es decir, se le trata como aquello por lo que se hace pasar, como *algo que es;* pero se muestra más bien como un algo que no es» [7]. El ahora —junto con el aquí, una de las determinaciones básicas cognoscitivas de la certeza sensible— se mantiene, pero como algo que no es más inmediato, sino *mediado.* Pues este ahora, como algo que permanece y se mantiene, se halla determinado por el hecho de que *no* es más (o todavía no) otro, a saber, el día y en proporción la noche, y en cuanto tal está mediado por ellos. «A este algo simple, que es por medio de la negación, que no es esto ni aquello, un no esto al que es también indiferente el ser esto o aquello, lo llamamos un *universal.* Lo universal es, pues, lo verdadero de la certeza sensible» [8]. La certeza sensible, que creyó tener

[7] Ibidem, págs. 64-65.
[8] Ibidem, pág. 65.

algo que ver con el singular inmediato, ahora debe experimentar que lo universal mediado es lo que constituye propiamente su objeto. Cuando, por tanto, Hegel anota, de algo no se dice otra cosa sino que es una cosa, un objeto exterior, esta afirmación comporta una universalidad extremada y al mismo tiempo se expresa con ello la igualdad con todo en vez de la diferencia.

De este modo, lo singular se transforma para la conciencia observante en universal, lo inmediato en un mediato, de lo desigual procede lo igual y la verdad abstracta se convierte en concreta, mediada. Se efectúa un retorno del primer fenómeno correspondiente al segundo, un cambio posicional de las oposiciones. En lugar de la certeza sensible aparece la percepción, que determina al objeto según sus momentos universales, según sus propiedades. En el «Sistema de la filosofía» Hegel puntualiza: «El contenido de la conciencia sensible es en sí mismo *dialéctico*. Debe ser *lo* singular; pero justo con esto no es un singular, sino todo universal; y precisamente, mientras el contenido singular excluye a otro de sí, se relaciona como *saliendo sobre sí*, como dependiente de otro, como mediado por este mismo, como poseyendo en sí mismo a otro. En consecuencia, la verdad *próxima del singular inmediato es su devenir - relacionado a otro*. Las determinaciones de esta relación son aquellas denominadas determinaciones de reflexión, y la conciencia, aprehendiendo estas determinaciones, es el *percibir*» [9].

La dialéctica de un fenómeno, tal como se desprende de las palabras de Hegel, consiste en que éste se proclama como contradictorio en sí y, por lo tanto, trasciende a su negación. Esta transición es al mismo tiempo retorno a las oposiciones, en cuanto una serie de propiedades polares permutan sus puestos (singular - universal, inmediato - mediado, abstracto-concreto, simple-complicado, etc.).

Lenin también consideró el retornar del singular al universal como una de las experiencias dialécticas fundamentales del conocimiento ascendente. En su trabajo «Sobre el problema de la dialéctica» acentúa que la presentación, el estudio de la dialéctica debe comenzar por lo más simple, habitual y masivo, por un principio arbitrario. Por ejemplo en

[9] HEGEL, *System der Philosophie, Dritte Teil, Die Philosophie des Geistes* (Sistema de Filosofía, III Parte, La filosofía del Espíritu), Stuttgart, 1929, págs. 266 s.

esto: El perro lobo es un perro, tenemos dialéctica: «Lo singular es universal» [10]. Lo que Hegel demuestra, como una experiencia lógica e histórica de la conciencia, Lenin muestra que es un hecho que se manifiesta en el conocimiento de todo fenómeno.

Hegel presenta con insistencia el retornar de las oposiciones entre sí en el capítulo «Señor-siervo» [11]. Aquí intentó mostrar la dialéctica de la relación entre feudalismo y el tercer estado, y elaborar la peripecia, que servía de base al desarrollo de esta relación, una peripecia que precisamente entonces se manifestaba de un modo sensible. Al mismo tiempo pretendía ofrecer una visión *general* de las relaciones de los dominadores económicamente y de los oprimidos, que termina siendo por supuesto muy abstracta y poco histórica. El señor es primeramente para el siervo la personificación del propio saber del hombre, de la autoconciencia, de la humanidad. Pero mediante el trabajo el siervo adquiere la conciencia de sí mismo aprende a conocer su propia humanidad, dignidad humana y fuerza. En cuanto el señor sólo satisface sus apetencias de placer, goza, le falta el momento creador propio en su relación con la realidad. Su negación es un negar abstracto. (Estas explicaciones hegelianas entrañan una crítica al modo de vida y función social de la nobleza y del clero). Hegel dice que mientras al gozar sólo corresponde la desaparición del objeto, en cambio el trabajo es desaparición contenida, deseo reprimido. Constituye el objeto y el sujeto. El que goza y el que trabaja se comportan negativamente respecto al objeto. Pero la negación del señor no tiene resultado, mientras la negación del siervo trabajador produce algo nuevo. (El «siervo trabajador» representa para Hegel todo el tercer Estado, que sube al poder social mediante el trabajo y la actividad). «La relación negativa con el objeto se convierte en forma de éste y en algo *permanente,* precisamente porque ante el trabajador el objeto tiene independencia» [12]. El hecho de estar separados los productores de los medios productivos, que primariamente posee un significado negativo, manifiesta su carácter positivo por el hecho de que el productor se relaciona con el cambio de la forma de las cosas, no las debe consumir arbitrariamente, sino que debe elaborarlas. Pero por

[10] LENIN, *Aus aem philosophischen Nachlass* (Cuadernos filosóficos), pág. 287.
[11] Véase el capítulo IX, apartado b) de este trabajo.
[12] HEGEL, *Fenomenología del Espíritu,* pág. 120.

esto, mediante la imagen del material y la creación de nueva objetividad, la conciencia sierva, en primer lugar *dependiente*, adquiere el sentimiento de *independencia* y con la visión de sus artículos producidos contempla su propia independencia. Según esto se realiza un retorno de las oposiciones, de forma que la independencia y la dependencia permutan sus puestos: el siervo, al principio dependiente, llega a la independencia mediante el trabajo; el señor, primariamente independiente, pierde su independencia por su no-trabajar.

Sin duda, debemos señalar el trato abstracto de Hegel en todas las cuestiones del planteamiento dialéctico. El siervo posee en Hegel un modo social no diferenciado, aparece según la esencia en la forma de una categoría abstracta. Por lo tanto, nada es más equivocado que ver en la dialéctica hegeliana señor-siervo la concepción de las relaciones de la burguesía y el proletariado en la sociedad capitalista desarrollada, como lo ha hecho entre otros H. Popitz [13].

Por otra parte, debemos poner de relieve que las explicaciones sobre la relación entre señor y siervo, a pesar de todas las deficiencias del modo hegeliano de observación, contienen elementos positivos como, por ejemplo, que las oposiciones retornan una a otra en el desarrollo histórico, que el libre proviene del oprimido, el autoconsciente del humillado. Esta situación social era también la que servía de base a las opiniones hegelianas sobre la regularidad del retornar de las oposiciones.

El principio del retornar de las oposiciones, empleado por Hegel en el análisis de todos los grados del desarrollo cognoscitivo, permaneció viviente y fructífero, a despecho de todas las excentricidades idealistas con las que surgió en Hegel, y siguió influyendo en la filosofía marxista. Acabamos de aludir a la observación de Lenin sobre el retornar del singular en el universal en la consideración de un principio concreto arbitrario. Marx estableció de una forma mucho más acentuada el retornar de las oposiciones en la famosa formulación del prólogo a su obra «Hacia una crítica de la economía política». Aquí investigó la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, mostrando la peripecia en el papel de las relaciones de producción. «De las

[13] HEINRICH POPITZ, *Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx* (El hombre extrañado. Filosofía de crítica temporal y de la historia del joven Marx), Basel, 1953, páginas 135 ss.

formas evolutivas de las fuerzas productivas estas relaciones retornan a las ataduras de las mismas» [14]. Marx constata en numerosas ocasiones en *El Capital* un retornar recíproco de las oposiciones. Señala cómo la contingencia en el intercambio de las mercancías trasciende a necesidad. Analiza el retornar progresivo en los procesos contrapuestos de la metamorfosis de los artículos. Muestra cómo en el dinero el poder social se convierte en poder privado de la persona privada. Se ocupa con la transición de la oposición trabajo suplementario y trabajo necesario [15]. En la *Dialéctica de la naturaleza,* F. Engels demuestra una relación, extraída de la teoría de la electricidad, en la que las oposiciones retornan una a otra, la diferencia entre fenómenos primarios y secundarios es relativa y que ambos permutan sus posiciones bajo determinadas condiciones. A esto se une la observación: «Cuando Hegel invirtió dialécticamente a los metafísicos e investigadores metafisicantes de la naturaleza sus diferencias y oposiciones, constituidas fijamente, en su contrario, significó que les trabó la lengua. Pero cuando con ello la naturaleza se complica como en el viejo Hegel, sin embargo había tiempo suficiente para investigar el asunto más detalladamente» [16]. Engels señala con esta observación los grandes méritos de Hegel en el ámbito de la comprensión dialéctica de la realidad, subrayando al mismo tiempo enérgicamente el carácter de la ley del retornar recíproco de las oposiciones. Pues para Hegel en esta ley, tanto en la *Fenomenología* como en la *Ciencia de la lógica,* se trataba de un fenómeno puramente espiritual, explicado de un modo idealista. Engels, que concibió esta ley materialista y dialécticamente, le otorgó una importancia básica para toda la dialéctica. Como segundo elemento de las leyes principales de la dialéctica señaló la penetración mutua de las oposiciones polares y su retornar recíproco «cuando son impulsadas a las cumbres». Por lo tanto, el desarrollo de las oposiciones polares conduce, como Hegel intentó demostrar en la *Fenomenología del Espíritu,* a su retornar recíproco, a que las oposiciones se inviertan. En este sentido, en los *Cuadernos filosóficos,* Lenin designó también la dialéctica como la doctrina según la cual las oposiciones pueden ser

[14] MARX, *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (Hacia una crítica de la Economía política), pág. 13.
[15] MARX, *Das Kapital* (El Capital), tomo I, págs. 93 s., 119, 138, 245.
[16] ENGELS, *Dialektik der Natur* (Dialéctica de la Naturaleza), página 155.

idénticas, bajo qué condiciones son idénticas al cambiar entre sí, puntualizando simultáneamente que no pueden concebirse como muertas y rígidas, sino como vivientes, móviles, intercambiándose mutuamente [17].

En la filosofía marxista, tal como lo veo, no existe aún una teoría completa sobre el retornar de las oposiciones. En consecuencia deseo señalar a continuación por lo menos algunos aspectos de esta relación ordenada, para dar a conocer a través de ello la importancia trascendental de las sugerencias hegelianas.

El retornar de las oposiciones es inherente a una serie de regularidades dialécticas muy conocidas. Así, una ley fundamental de la dialéctica declara que las transformaciones cuantitativas retornan en diferencias cualitativas. Igualmente tiene lugar una permutación de posiciones y una transición de las oposiciones en el paso de lo inferior a lo superior, así como de lo simple a lo más complicado, en la mutación de posibilidades a realidades, del singular a lo universal, etc. Sucede algo similar en la ascensión de lo abstracto a lo concreto. Con ello se manifiesta la universalidad extraordinaria y característica de la ley formulada en primer lugar por Hegel. Sintonizando con estas circunstancias, el retornar de las oposiciones se manifiesta de diferentes formas. La forma más simple y elemental de esta regularidad se presenta cuando de una pareja de oposición en un sistema elegido y diferente de relación una oposición recibe una vez un carácter determinado, otra vez la otra oposición. El retornar de las oposiciones demuestra aquí de un modo muy sensible su naturaleza: ser un aspecto particular de la unidad y penetración de las oposiciones. De este modo en los objetos atómicos, según las condiciones exteriores elegidas, se destacan en primer término las propiedades ondulares o las corpusculares. Las relaciones productivas en el terreno del modo de producción poseen determinabilidad formal en la sociedad. Son la forma en la que se lleva a cabo el desarrollo de las fuerzas productivas. Sin embargo, consideradas desde la perspectiva de la formación socio-económica como un todo, poseen determinabilidad de contenido, representan lo característico cualitativo principal de la formación de la sociedad. Engels puntualiza que el retornar de las oposiciones es también válido en el conocimien-

[17] LENIN, *Aus dem philosophischen Nachlass* (Cuadernos filosóficos), pág. 26.

to. La verdad se convierte en error y el error en verdad bajo condiciones variables [18].

El retornar de las oposiciones tiene su lugar privilegiado en todos los procesos de movimiento, metamorfosis y desarrollo. En este punto debemos llamar ante todo la atención sobre el hecho de que determinados fenómenos o propiedades en una *transformación de las propiedades cuantitativas* pasan a su oposición en un momento determinado. Hegel alude a este hecho en la *Ciencia de la Lógica,* mostrándose que en el dominio de lo moral se realiza una transición de lo cuantitativo a lo cualitativo y así, las oposiciones permutan sus puestos. «Hay un más y un menos, a través del cual se traspasan los límites de la irreflexión y aflora algo muy distinto, el delito, mediante el cual el derecho pasa a injusticia, la virtud a delito» [19]. Engels tenía ante la vista relaciones de este tipo cuando se refería al retornar de las oposiciones «impulsadas hasta la cumbre».

En *El Capital,* Marx investiga frecuentemente el retornar de las oposiciones en el *proceso dinámico* de un fenómeno o de un grupo de fenómenos. De esta suerte Marx escribe que el movimiento de la cantidad mínima sustituible por el papel-dinero representa «el retornar mutuo continuado de los procesos de la metamorfosis de las mercancías, mercancía-dinero-mercancía» [20]. Las oposiciones mercancía-dinero y dinero-mercancía trascienden permanentemente una en otra en el curso del movimiento circulatorio, permutan de continuo sus puestos. El retornar de las oposiciones surge de una forma muy particular en la realización del movimiento de un fenómeno en los sistemas de efectos retroactivos. Aquí el cambio situacional de las oposiciones se caracteriza por el hecho de que el atributo de la causalidad incumbe en primer lugar a un fenómeno determinado, en cuyo lugar se coloca el carácter de efecto en el curso del proceso correspondiente. Así Marx afirma que un mayor número de obreros bajo el mando de los mismos capitalistas constituyen el punto de partida natural de la industria. Por su parte, la industria repercute en su presupuesto: convierte el crecimiento del número empleado de obreros en una necesidad [21].

[18] F. ENGELS, *Anti-Dühring,* pág. 109 s.
[19] HEGEL, *Wissenschaft der Logik* (Ciencia de la Lógica), tomo I, página 384.
[20] C. MARX, *Das Kapital* (El Capital), tomo I, pág. 134.
[21] Ibidem, pág. 377.

El retornar de las oposiciones en el *proceso de desarrollo* puede estudiarse tanto en los fenómenos naturales como en la vida social. En el proceso de desarrollo lo que primariamente sólo es posible, contingente, singular, retorna a lo real, necesario, universal. Lo superior desplaza a lo inferior, lo más complicado a lo simple. El desarrollo orgánico se caracteriza entre otras cosas por el hecho de que una propiedad, al principio biológicamente no esencial, se convierte en propiedad esencial y a la inversa. De igual manera las partes, que han desempeñado anteriormente un papel subordinado en el desarrollo de un organismo, pueden convertirse en su centro dirigente. Un cambio situacional de este tipo tiene también lugar en la vida social. En el «Manifiesto Comunista» se afirma que los burgueses campesinos procedieron de los siervos de la Edad Media y los primeros elementos de la burguesía se desarrollaron de esta burguesía campesina; de los oprimidos económicamente nacieron los dominantes económicamente, ganando fuerza política. El desarrollo de la lucha de clases se caracteriza igualmente por los momentos del retornar: de las luchas locales surge una lucha nacional de clases, de acciones espontáneas proceden las disputas conscientes clasistas, organizadas.

Estas escasas alusiones manifiestan que la regularidad del retornar de las oposiciones, elevada en Hegel por primera vez a principio metódico consciente, posee un carácter muy complejo y es de una validez muy amplia. El retornar de las oposiciones declara que determinadas propiedades fundamentales de un fenómeno trascienden en el proceso de la transformación, movimiento y desarrollo de este fenómeno (o conocimiento) a la oposición correspondiente. Esta misma transición tiene el carácter de un cambio situacional de las oposiciones, hallándose condicionada por la dialéctica interna, por la propia dinámica del fenómeno del que se trate.

7. *TRIPLICIDAD Y SILOGISMOS*

Un vistazo sobre el índice de la *Fenomenología del Espíritu* nos manifiesta que Hegel, en la interpretación de la historia de la conciencia, observa el ritmo del proceso triádico. De este modo desarrolla el Espíritu en la forma de: «Espíritu verdadero», del «Espíritu extrañado de sí mismo» y el «Espíritu cierto de sí mismo». El desarrollo de la religión recorre los grados de la religión natural, artística y revelada. La forma triádica no es empleada por Hegel sólo de forma excepcional, como sucede en el capítulo «Autoconciencia».

La triplicidad nos remite históricamente a Kant, que en su tabla categorial adoptó una ordenación de las categorías en grupos de tres, señalando que la tercera categoría representa una negación de la primera y de la segunda. En todo caso Kant se percató «post festum» de esta tripartición. No se había empleado anteriormente a él como objetivo consciente. La tripartición se convirtió por primera vez en principio metódico con Fichte. Fichte partió en el desarrollo dialéctico de las categorías y en los grados de conciencia del ritmo de tesis-antítesis y síntesis. El primer grado constituía el punto de partida del desarrollo lógico, en donde la contradicción sólo existe veladamente. El segundo grado expresaba la diferencia desarrollada y la oposición. Por último, el tercero personificó la solución dialéctica de la oposición, la negación de los momentos contrapuestos. Aquí la triplicidad poseía el carácter de un principio dialéctico evolutivo—presdindiendo de lo abstruso y artificial en la teoría de la ciencia de Fichte—, un momento objetivo, en cuanto determinaba más de cerca la ac-

tuación y el despliegue de las contradicciones. Schelling adoptó la triada de Fichte. Alcanzó un carácter formal más amplio, siendo impuesta por Schelling y su escuela a los fenómenos naturales, en vez de demostrarla en ellos mismos.

Hegel se alza con gran decisión contra este formalismo en la *Fenomenología,* acentuando el carácter objetivo de la triplicidad. Combate—teniendo en consideración el irracionalismo e intuición de la escuela de Schelling—la «ausencia de método del presentimiento y del entusiasmo, la arbitrariedad de los discursos proféticos» [1]. En este contexto rechaza aquel empleo de la forma triádica—que designa como la forma verdadera, adecuada al contenido—, mediante el cual se convierte en un esquema inerte, en un fantasma, y en lugar de una concepción científica florece la clasificación según tablas. Hegel observa que este formalismo «cree haber concebido e indicado la naturaleza y la vida de una figura al decir de ella una determinación del esquema como predicado» [2]. Lo que Hegel rechaza aquí es la construcción apriorística de las relaciones, que por lo demás, y no lo debemos descuidar, tampoco era ajena a su pensamiento. Hegel exige que la observación científica ofrezca la vida interna y el automovimiento del objeto. Con ello reclama objetividad en el empleo de la dialéctica. «El conocimiento científico, en cambio, exige entregarse a la vida del objeto, o lo que es lo mismo, tener ante sí y expresar la necesidad interna de él» [3]. En consecuencia, Hegel se declara en contra de la aproximación exterior de la triplicidad a los fenómenos, declarando que la triada como tal es un atributo completamente inesencial, que podría indicarse también como cuadriada o pentaedrada en los modos mutables de observación. La forma triádica del desarrollo debe desprenderse de la vida, del movimiento del mismo objeto. Lenin subrayó conscientemente estas ideas, que vuelven a surgir en la *Ciencia de la Lógica* [4].

En general, la concepción de Hegel sobre la triplicidad del desarrollo se basa en la opinión de que el desarrollo de un fenómeno conduce a la negación de un grado evolutivo y que esta negación, esta contradicción originada, se supera por medio de una nueva negación. Lo que aquí se sospechaba era el

[1] HEGEL, *Fenomenología del Espíritu,* pág. 33.
[2] Ibidem.
[3] Ibidem, pág. 36.
[4] W. I. LENIN, *Aus dem philosophischen Nachlass* (Cuadernos filosóficos), pág. 154.

esquema tesis-antítesis-síntesis, con que Fichte había acusado por primera vez esta relación. La concepción de un desarrollo triádico servía de apoyo a una visión más o menos clara en el movimiento de las contradicciones, que conduce de la unidad relativa de las oposiciones a la contradicción absoluta, al conflicto, y por último, después de su superación, de nuevo a la unidad relativa de las oposiciones. Según esto es posible distinguir de hecho tres fases en el desarrollo de un fenómeno.

Aquí debemos aludir al hecho, que desde el punto de vista hegeliano se penetra en dos momentos. En primer lugar, la triplicidad es para Hegel, al igual que en Fichte, señal de un proceso lógico. Un concepto arbitrario es concreto en sí, es decir, posee, como momento a su propia oposición. El análisis lógico descubre esta oposición, presentándola como un concepto nuevo, segundo (la antítesis). La contradicción, como aparece aquí, es por lo tanto el concepto entre el primero y el segundo. La síntesis produce un concepto ulterior, el tercero, que contiene en sí como momentos a los dos primeros negados dialécticamente. El segundo aspecto de la posición hegeliana consiste en una explicación menos lógica y más bien objetiva del desarrollo. El punto de partida se halla definido como germen, posibilidad real. Contiene como momento en sí el despliegue del germen, la colocación libre de las diferencias internas, polaridades y oposiciones. La contradicción, tal como se presenta aquí, se halla por una parte entre la posición y la negación. Pero, sobre todo, lo que incluye la existencia desplegada de una cosa es la contradicción. La solución de la contradicción consiste en la transición a un tercer estadio de desarrollo, que represente la solución de las contradicciones de la segunda fase de desarrollo, así como la superación de la oposición entre posición y negación y con ello el retorno aparente del fenómeno a su punto de partida. Ambos aspectos de la concepción de la triplicidad que, como hemos notado, están íntimamente compenetrados en Hegel, se hallan fundidos en la función determinada de la contradicción en el proceso de la posición a través de la negación a la negación de la negación.

Las ideas de Hegel surgieron naturalmente de forma extrañada, mistificada. En la *Miseria de la Filosofía,* Carlos Marx aludió al hecho de que el «método absoluto» hegeliano transformó las cosas en categorías abstractas. «Si ha encontrado en primer lugar la esencia de todas las cosas en las ca-

tegorías lógicas, se imagina encontrar en la fórmula lógica del movimiento el *método absoluto* que explique no sólo todas las cosas, sino que abarque también el movimiento de las cosas» [5]. Como Marx señaló, el movimiento de la razón objetiva del mundo consiste, según el «método absoluto» hegeliano, en lo siguiente: «Ponerse, contraponerse a sí mismo, y finalmente ponerse de nuevo consigo mismo en uno, formularse como tesis, antítesis y síntesis, o definitivamente ponerse, negarse y negar su negación» [6]. Sin embargo, Marx se refiere también en toda la crítica del misticismo hegeliano al lado preñado de realidad del «método absoluto». En este sentido debemos entender, por ejemplo, la siguiente observación: «Lo que constituye el movimiento dialéctico es precisamente el estar uno junto a otro de los dos lados contrapuestos, su lucha y su abrirse a otra categoría» [7]. Marx aplica inmediatamente esta idea, en el sentido de una metodología materialista y dialéctica, al análisis de la sociedad, a saber, del feudalismo y del capitalismo [8].

El «método absoluto» de Hegel, esbozado por Marx, aparece en la *Fenomenología del Espíritu* en la presentación de la variedad de los procesos concretos evolutivos de la conciencia. Según esto, la autoconciencia, como se ha señalado anteriormente, se desarrolla según Hegel en forma triple. En primer lugar, su objeto es el Yo puro indistinguible, el Yo en su completa abstractabilidad (tesis: posición del Yo). Pero en realidad esta inmediatez es mediación. Pues la conciencia sólo está cierta de sí misma mediante la superación de lo otro, enfrentado a ella, de la vida animal y vegetal hacia la cual se comporta como apetencia (antítesis: contraposición). Al mismo tiempo la conciencia experimenta aquí la independencia de su objeto, es decir, de esto, que le debe producir siempre de nuevo. Por lo tanto, la verdadera síntesis se alcanza en primer término, cuando lo otro enfrentado a la conciencia rea-

[5] C. MARX, *Das Elend der Philosophie* (La Miseria de la Filosofía), página 127.
[6] Ibidem, pág. 128.
[7] Ibidem, pág. 133.
[8] Ibidem, págs. 141 ss. La importancia decisiva que el método dialéctico hegeliano alcanzó para la elaboración de la Economía Política del Capitalismo en Marx, se destaca de la siguiente expresión epistolar de Marx: «En el *método* de la elaboración me ha proporcionado grandes servicios que haya ojeado de nuevo la Lógica de Hegel, por mero accidente (por mera casualidad).» C. MARX, F. ENGELS, *Briefwechsel* —Epistolario—, tomo II, Berlín, 1949, pág. 287:

liza en sí mismo la negación. Pero, según las explicaciones de Hegel, esto sólo lo puede efectuar como autoconciencia. En consecuencia, la conciencia sólo logra su satisfacción en otra conciencia (síntesis: superación de la contraposición). El reconocimiento mutuo de las autoconciencias es la verdad de los momentos inferiores de desarrollo. Es el resultado procedente del movimiento del objeto mismo, que existía *en sí* precisamente en aquellos grados inferiores. De este modo, la síntesis es la «verdad» de la tesis y antítesis.

El individuo debe actuar para saber lo que es. La acción, el mismo actuar, se desarrolla de un modo triple. El primer grado de la acción se da mediante el objeto, tal como pertenece aún a la conciencia y aparece como fin. El fin se halla contrapuesto a una realidad, en la que no está todavía realizado. La superación de ésta oposición se realiza gracias al trabajo, el obrar, la realización del fin. Este proceso representa el medio mediante el cual un objeto objetivo proviene de un fin subjetivo y la conciencia actuante posee la posibilidad de aprehenderse a sí misma. Con esto lo tercero es el objeto, en cuanto no es más un fin, sino tal como se ha transformado de lo subjetivo a lo objetivo. Ahora el individuo sabe lo que es su esencia. Lo sabe mediante la realidad creada por él. Pues: «El individuo no puede... saber lo *que es,* antes de traducirse en realidad mediante la acción» [9].

Simultáneamente en este proceso se manifiesta qué superficial es la simple enumeración, la triplicidad, cuando se aplica a las cosas y a los fenómenos como un esquema acabado. Pues naturalmente el proceso de la acción humana puede pensarse como seccionado en más de tres grados. El mismo Hegel varía esta distribución cuando, por ejemplo—lo que sería una explicación correcta, materialista—, se comienza con la realidad dada, se establece la oposición entre los intereses del individuo y en proporción de un determinado grupo social y de esta realidad, de la que procede la imagen de una realidad demasiado variable en la forma de un fin determinado, etc.

Hegel se preocupa por ofrecer la forma triádica del desarrollo, caracterizado por los grados de tesis (colocación, posición), antítesis (contraposición, negación) y síntesis (superación de la oposición, negación de la negación) y como procedente del mismo objeto, condicionado por él. Esta es, sin duda, una tendencia materialista. Pero, por otro lado, la tri-

[9] HEGEL, *Fenomenología del Espíritu,* pág. 235.

plicidad comporta en él un carácter ideal. Se explica idealísticamente, en cuanto lo que se desarrolla triádicamente, sirviendo de base a aquel desarrollo, es sobre todo la sustancia espiritual. Hegel asegura que el Espíritu debe trascender de la universalidad, que le es en primer lugar peculiar, a la singularidad y realidad. Esto se efectúa mediante la conciencia, la autoconciencia, gracias a la cual se producen realidades concretas, determinadas espiritualmente en el mundo, situaciones sociales, portando la huella de imágenes e intereses humanos, etc. La superación de la oposición, surgida a través de esto, se realiza mediante el conocimiento, definido por Hegel como la actividad del Espíritu en sus propios productos. Como advierte en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía,* la naturaleza del Espíritu no está hecha para reposar, sino para producir, para ser activa y existir solamente mediante su producción, actividad. El movimiento del Espíritu es su desarrollo y éste se realiza en un proceso de tres fases. Pues en el desarrollo debe existir en primer lugar algo que se desarrolla: el germen, la disposición, la posibilidad real. El segundo paso consiste en que el germen, lo encubierto, se desarrolla, se despliega. Esto significa que lo que estaba oculto anteriormente pasa a la realidad exterior, a la existencia desplegada. El tercer paso es el retorno al punto de partida como unidad de los dos grados inferiores, una unidad que, según palabras de Hegel, alcanza en primer lugar el Espíritu verdadero. El desarrollo concreto del Espíritu se realiza en una serie de esferas naturales y sociales, que representan de forma paralela los círculos (negaciones de negaciones), formas del retorno a sí mismo, y todo el movimiento del Espíritu, su odisea y su retorno a sí es un gran círculo de los círculos.

Por lo tanto, la estructura del desarrollo del Espíritu, tal como la presenta Hegel, es la que condiciona la triplicidad en los momentos singulares del desarrollo de la realidad. Hegel no fue capaz de dotar a su programa de un análisis objetivo del desarrollo, ya que el objetivismo requerido por él era en sus bases un subjetivismo idealista. «Sólo lo espiritual es lo real; es la esencia o el ser *en sí,* lo que se *mantiene y lo determinado—el ser otro y el ser para sí*—y lo que permanece en sí mismo en esta determinabilidad o en su ser fuera de sí, o es *en sí* y *para sí*» [10]. En cuanto el Espíritu, es lo que es en

[10] Ibidem, pág. 19.

sí y para sí, realiza aquel desarrollo dialéctico acabado de delinear. El en sí, lo universal, abstracto, no desarrollado, constituye el comienzo; el para sí es el resultado, la realidad desarrollada y el en y para sí es la totalidad, agrupada triádicamente, de un proceso determinado de desarrollo.

El sentido racional de la concepción hegeliana de la triplicidad se apoya en la admisión de que todo desarrollo se realiza de forma espiral en conformidad con la negación de la negación. Como ya hemos acentuado reiteradamente, le sirve de apoyo el partir de la observación de las contradicciones en su desarrollo. Una fase dada de desarrollo se presenta en primer lugar como posición, como un estado en donde las contradicciones no se han desarrollado en toda su agudeza. La negación de este estado consiste en el despliegue de las contradicciones internas de aquellos fenómenos: el desarrollo pasa del «ser-en-sí» al «ser-fuera-de-sí». Las contradicciones se agudizan cada vez más. La negación de la negación, que presenta una vuelta aparente al punto de partida, significa la disolución de las contradicciones, el grado del «ser-para-sí». Con esto el desarrollo de la unidad a través de la oposición retorna a la unidad en una escala superior. Este es el esquema de aquel desarrollo en la naturaleza, en la historia y en el pensamiento, que Hegel pretendía aprehender en el movimiento del espíritu y de los conceptos.

Pero aquí debemos observar que Hegel coordina los tres grados del movimiento y desarrollo de un sistema en forma paralela a los fenómenos concretos. Con ello se oscurece la conexión de la negación de la negación con el movimiento de las contradicciones. De esta forma el «Espíritu» se desarrolla en la *Fenomenología* como «Espíritu verdadero» (posición), «Espíritu extrañado de sí» (negación) y «Espíritu cierto de sí mismo» (negación de la negación). En la Filosofía del Derecho el desarrollo trasciende desde el «derecho abstracto» a la «eticidad» a través de la «moralidad». Con ello la negación, el grado segundo, no se halla condicionado simplemente por el primer grado como fase del aparecer de la oposición, sino también como fenómeno completo, específico. Lo mismo es aplicable al tercer grado en su relación a los dos primeros. También en el marxismo, en el estado actual de la discusión de la ley sobre la negación de la negación, las tres fases de la negación de la negación se entienden como fenómenos diferenciados, independientes y naturalmente surgen dificultades en la determinación del grado de validez univer-

sal y en el número de los modos actuantes de esta ley. Pues con la enumeración de los ejemplos no se consigue nada para la negación de la negación. Es preciso demostrar la necesidad interna de esta ley.

Me parece que esto sólo puede suceder si la ley de la negación de la negación se entiende como concretización de la unidad y de la lucha de las oposiciones, es decir, que en el análisis de la negación de la negación se parta de la investigación del movimiento en las contradicciones concretas de los fenómenos. El desarrollo de la sociedad humana puede servir como modelo clásico de esta relación. El primer grado se halla personificado por la comunidad primitiva, aquel orden de sociedad, en donde aún no existían las oposiciones sociales. Estas empezaron a constituirse con el correr del tiempo (en primer lugar), como posibilidades reales. La transición de esta posibilidad a la realidad representa la transición del primer grado (posición) al segundo (negación). El segundo grado se halla protagonizado en este curso del desarrollo por la sociedad de clases. Esta se halla en oposición a la sociedad primitiva, de tal modo que representa su negación dialéctica. Además, como segundo grado en el curso evolutivo, se caracteriza por el hecho de que en ella las contradicciones y oposiciones, los antagonismos sociales existen más desplegados y reales. En consecuencia, al segundo grado evolutivo sigue de un modo más necesario un tercero, a saber, aquél en que las oposiciones sociales se resuelven: el comunismo (negación de la negación). La contradicción entre posición y negación está anulada en cuanto, por una parte, todas las adquisiciones de la sociedad clasista se conservan en el comunismo, y por otra, se restablece la estructura social del comunismo primitivo en el sentido de la ausencia de antagonismos sociales. Según esto existe una vuelta aparente al punto de partida.

Las relaciones acabadas de esbozar se hallan expuestas en el *Anti-Dühring*, de F. Engels [11]. Los otros ejemplos aducidos por él para la negación de la negación denuncian también más o menos explícitamente la estructura aquí desarrollada. Así, la planta, procedente del grano de cebada, representa el desarrollo de las diferencias, polaridades y contradicciones «dispuestas» en el grano de cebada. El nuevo grano de cebada representa la síntesis de estas contradicciones y con ello

[11] ENGELS, *Anti-Dühring*, pág. 169.

el retorno a escala superior al punto de partida. La oposición entre el materialismo y el idealismo como reflejo de oposiciones sociales representa asimismo una fase necesaria en el desarrollo de la filosofía, siendo disuelta por la marcha triunfal del materialismo dialéctico.

Por lo tanto, cuando se desea interpretar materialísticamente la negación de la negación, deben interrogarse a las condiciones objetivas que provocan el tránsito de un fenómeno a la negación y el retorno posterior aparente al punto de partida. Hay que buscar estas condiciones objetivas en el despliegue de las oposiciones reales y contradicciones del fenómeno dado. Si nos acercamos de este modo a la comprensión de la negación de la negación, entonces ésta pierde el carácter artificial que posee a veces en las exposiciones de la filosofía marxista [12]. Y se reacciona contra una explicación formalista de esta ley [13].

[12] Compárese *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (Revista alemana de Filosofía), 1-2-960, págs. 85 s. Es evidente que en esto se han apoyado algunos ataques burgueses contra el marxismo. De esta suerte, E. Topitsch describe la negación de la negación como algo manejable a capricho. Al mismo tiempo quiere reducir a fuentes religiosas la triplicidad, como «esquema en tres fases de disolución». Para él, como para otros muchos «críticos de Marx», el marxismo según su esencia no es otra cosa a no ser escatología. Cuando Topitsch escribe que Marx trasplanta «el ritmo dialéctico de lo sagrado de la esfera especulativa a la práctica social» (TOPITSCH, *Marxismus und Gnosis; Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wirklichkeit*—Marxismo y gnosis, Filosofía social entre ideología y realidad—, Neuwied, 1961, página 262), no se percata obstinadamente del hecho de que Marx, al igual que Engels y Lenin rechazó el método de la dialéctica como un patrón riguroso, convirtiendo en principio fundamental el estudio científico e imparcial de la realidad.

[13] A. M. Minassjan define también el contenido de la ley de la negación de la negación en el sentido aquí desarrollado. (A. M. MINASSJAN, *Das Gesetz der Negation der Negation*—La ley de la negación de la negación—, *Deutsche Zeitschrift der Philosophie*, 1-2-1960, páginas 62 ss.) Debemos estar de acuerdo con el autor cuando escribe: «La ley de la negación de la negación tiene como contenido la actuación de la ley de la unidad y de la lucha de las oposiciones» (página 72). Pero no se justifica que la ley de la contradicción dialéctica no incluya también el momento de la vuelta aparente al punto de partida (pág. 73). El movimiento de las contradicciones nos lleva de continuo a este retorno, en cuanto reproduce a un nivel más elevado la relativa igualdad reactiva de oposiciones en las etapas iniciales del desarrollo de las contradicciones. Por lo tanto, tampoco podemos estar de acuerdo con las limitaciones a las que se someten la validez extensional de la negación doble (pág. 85). Cuando se relaciona tan estrechamente la negación con la reacción de las contradicciones,

Cuando en la ley de la negación de la negación se separa la triplicidad en la forma de secuencias temporales, aparece también en la filosofía hegeliana de un modo más o menos estructural y estático en forma de silogismo. Hegel no concibe en su filosofía de un modo subjetivo formas como el juicio y el silogismo, sino que las confiere objetivamente un significado objetivo. Esto sincroniza con la trayectoria de su crítica a la separación entre objeto y sujeto, tal como había sido defendida en la filosofía de Kant y Fichte. Pero la objetivación de las categorías no se realiza en Hegel de un modo materialista, en el sentido de que hubiese concebido la forma mental como *reflejo* de las estructuras objetivas del mundo exterior. Más bien, Hegel establece como fundamento su tesis de la identidad de pensamiento y ser y acepta que los conceptos y formas mentales poseen al mismo tiempo un significado objetivo y subjetivo, de tal modo que son expresión de la racionalidad objetiva de todo lo real.

Hegel se percata de la *transición* del juicio del silogismo. Esto sucede, por ejemplo, en el capítulo «El mundo del Espíritu extrañado de sí». Hegel habla aquí—pensando en el mundo del feudalismo—de la conciencia «noble» y «vil». La diferencia entre ambas se desprende de su comportamiento frente al poder estatal y a la riqueza. La conciencia noble afirma ambas y las reconoce. En cambio, la conciencia vil acentúa las oposiciones frente al poder estatal y a la riqueza. Se comporta con enemistad frente a ellos. Hegel afirma: «Estas relaciones expresan solamente el *juicio*, la determinación

entonces la negación doble posee la misma universalidad que el actuar de las contradicciones. (B. M. KEDROW señala de una forma muy acertada en su opúsculo *Gibt es eine Höhereentwicklung? Über das Gesetz der Negation der Negation*—¿Se da un desarrollo superior? Sobre la ley de la negación de la negación—, Leipzig - Jena, 1959, página 11: «Después de la primera negación se realiza y debe existir siempre en todos los ámbitos de la realidad una segunda negación, que se halla unida internamente con la primera»). El significado autónomo de la negación de la negación consiste sobre todo en que determina más de cerca la forma de un término evolutivo más extenso, mostrando la configuración espiral del desarrollo. Es lamentable que en los números de «Wissenschaftliche Weltanschauung» no se haya proyectado mayor claridad, sino más bien confusión en la ley de la negación de la negación. Ya el tratado tan conciso (número 3, páginas 64-66) permite suponer que los autores no estaban muy convencidos de la importancia autónoma de esta ley. Por otro lado, se confunde la negación dialéctica con esta ley. La característica de la ley de la negación de la negación actúa como artificialmente y no es nada apropiada para convencer de la universalidad de esta ley

de lo que son las dos esencias como *objeto* para la conciencia, pero aún no *en y para sí*» [14]. En consecuencia, el juicio no es todavía la verdad total. Es unilateral y debe trascender a una forma superior. «Esto acaece cuando el *juicio* se convierte en *silogismo*, en movimiento mediador, en el que surgen la necesidad y el término medio de las dos partes del juicio» [15]. La conciencia noble define su posición frente al poder estatal en el juicio, de tal modo que es la sustancia universal de la que se es consciente como personificación de su propia esencia. En cuanto se relaciona *positivamente* frente al poder estatal, se comporta al mismo tiempo *negativamente* frente a sus fines e interés propios, personales. Se origina lo denominado por Hegel el heroismo del servicio, el ponerse al servicio de las conveniencias del Estado. El interés singular, personal, se subordina al interés universal, y éste se realiza primariamente por este hecho. «A través de este movimiento lo universal se une con el ser allí en general, del mismo modo que la conciencia que es allí se forma mediante esta enajenación en esencialidad» [16]. Con ello se ha producido un movimiento mediador, un silogismo. Lo universal se une con el individuo y éste, por su parte, con el universal y precisamente por vía de un extrañamiento del individuo frente a sus intereses personales.

Según Hegel, el silogismo es una relación *mediata*, en donde los fenómenos se unen entre sí mediante un tercero. De esta suerte la *conciencia desventurada* logra una relación mediata a la «conciencia inmutable» por los medios, que indica el «servidor» de Dios y de los hombres, el sacerdote. «En efecto, aquella relación es una relación *mediadora*, en la que los términos relacionados no son uno y el mismo, sino que son cada uno de ellos entre sí un otro, y sólo son uno en un tercero; pero la relación *inmediata* no significa de hecho otra cosa que la unidad» [17]. Como Hegel señala, tal relación mediadora se da en el proceso del conocimiento. Los dos extremos mediadores son lo interno, la esencia de las cosas y el entendimiento humano. El término medio entre ambos se halla constituido por la apariencia de las cosas, que el hombre se apropia en la forma del conocimiento sensible. Hegel designa esta relación global como un silogismo, presentando el mo-

[14] HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, pág. 297.
[15] Ibidem, pág. 297.
[16] Ibidem, pág. 298.
[17] Ibidem, págs. 382-383.

vimiento de este silogismo en el apartado «Fuerza y entendimiento, fenómeno y mundo suprasensible».

Hegel constata también una relación mediadora, un silogismo en la vida. Un extremo está constituido por la vida como universal, como género, el otro extremo es la «vida universal» como singular, como «individuo universal», es decir, la individualidad como tal. Sin embargo, el término medio se produce unas veces por la universalidad determinada, por el modo de acceder a otros mediante la individualidad real, singular. De esta forma el medio está compuesto por ambos extremos, lo que pertenece a la esencia del medio, del miembro unido de una relación mediadora. Así lo particular es el medio del silogismo universal, particular-singular. Es universal frente a lo singular y singular frente a lo universal. Por lo tanto, agrupa en sí las características de los dos extremos mediados. Esta situación se manifiesta también en la epopeya antigua. Según palabras de Hegel, aquí se da también un silogismo, en cuanto el extremo de la universalidad estaba personificado por el mundo de los dioses y el extremo de la singularidad por los poetas. El término medio, la particularidad, constituye el pueblo en sus héroes. Estos son hombres singulares como los poetas, pero dotados al mismo tiempo del significado de lo universal, «como el extremo libre de la universalidad, los dioses» [18].

Con la categoría del silogismo, Hegel se ha percatado sin duda de una relación objetiva, existente allí donde dos fenómenos contrapuestos o procesos son mediados por un tercero y reducidos a una relación y acción recíproca. Evidentemente, aquí se trata de una relación universal. Por lo tanto, que las oposiciones se unan por un tercer fenómeno no es ninguna excepción, sino la regla. En efecto, las oposiciones se definen por el hecho de que se excluyen y se condicionan al mismo tiempo. Pero el condicionamiento de las oposiciones se halla siempre mediado por un tercer fenómeno, ya sea que las oposiciones surjan *en* este fenómeno, ya sea que su actuar recíproco se efectúe *mediante* este fenómeno (gracias a él), ya sea que, según había observado Fichte, puedan ser asumidas *bajo* un fenómeno más universal. Hegel ha estudiado la universalidad del silogismo en la *Ciencia de la Lógica,* afirmando que *todo* eso es un *silogismo.* De hecho todas las cosas y fenómenos personifican ya un silogismo por el hecho de que integran lo

[18] Ibidem, pág. 401.

singular y universal, necesario y contingente, lo esencial e inesencial, etc.

De aquí se desprende que no sólo la ley de la negación de la negación, sino también el silogismo, se halla en íntima conexión con la ley de la unidad y la lucha de las oposiciones. El concepto «silogismo» ofrece una determinación más aproximada de la forma en la realización de la unidad y acción recíproca de las oposiciones. La mediación, como momento esencial del silogismo, se declara como factor de gran importancia. Según la doctrina hegeliana, todas las cosas representan una unidad de la inmediatez y de la mediación, una tesis valorada por Lenin como principio sobre la conexión universal en el mundo. La mediación de las oposiciones representa un caso especial de la mediación universal, de las conexiones universales, etc. Una mediación de la oposición se da, por ejemplo, en los sistemas cibernéticos. Cada canal de noticias produce una mediación entre el lado emisor y el receptor, y el todo constituye un silogismo [18a]. El proceso del trabajo personifica también un silogismo mediador. Hegel ya había visto esto y Marx lo señaló con los siguientes términos: «El trabajo es en primer lugar un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en donde el hombre media, regula y controla su proceso asimilatorio con la naturaleza por medio de su propia acción» [19]. Los extremos hombre y naturaleza se median por el trabajo y de este modo alcanzan la forma de un silogismo. Marx demuestra la misma relación en el proceso de intercambio de mercancías y en otra serie de fenómenos económicos. En los *Esbozos hacia una crítica de la economía política,* Marx investiga de un modo penetrante las mediaciones, que constituyen el sistema de las relaciones económicas entre los hombres. Afirma que la producción, distribución, intercambio y consumisión forman un silogismo en el que el término medio se halla representado por la distribución e intercambio [20]. El dinero, según otras afirmaciones de Marx, desempeña el papel de mediador ne-

[18a] Con ello se abandona la distinción establecida por Hegel entre los miembros de un silogismo como singularidad, particularidad y universalidad. Sin embargo, esto parece estar justificado en interés del descubrimiento del contenido objetivo de las explicaciones hegelianas.

[19] C. MARX, *Das Kapital* (El Capital), tomo I, pág. 185.

[20] MARX, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Esbozos hacia una crítica de la economía política), pág. 10 s.

cesario entre la producción y la consumición [21]. Pero al mismo tiempo llama la atención, con razón, sobre el hecho de que con la designación de tales relaciones como silogismos no se ha dicho aún demasiado sobre su *esencia*. Las relaciones internas en un silogismo pueden ser de un carácter muy variado. Por lo tanto es siempre necesario un análisis completo de las relaciones dadas.

La categoría de mediación, tal como es inherente al concepto de silogismo, posee un carácter objetivo. En Hegel está marcada por su posición política conservadora. No debemos olvidar esto. Allí late como fundamento la idea de la reconciliación de las oposiciones. De este modo, Hegel pretendió mostrar en su *Filosofía del Derecho* la mediación entre el príncipe y el pueblo a través de las profesiones y del poder estatal. Marx, comentando y criticando estas tentativas, reprochó a Hegel el haber introducido la «Absurdidez» de la mediación como «misterio especulativo de la Lógica» [22]. No obstante, las consecuencias políticamente conservativas, a las que Hegel unió su concepción del silogismo y de la mediación, no anulan la importancia y el núcleo objetivo de las especulaciones hegelianas sobre este problema.

[21] Ibidem, pág. 128.

[22] MARX, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, en K. MARX, F. ENGELS, *Werk* (Obras), tomo I, Berlín, 1956, pág. 292.

8. *UNIVERSAL-SINGULAR*

En las explicaciones de Hegel sobre la relación entre el universal y el singular es típica la preocupación por abordar la cuestión dialécticamente. Aquí la metafísica no podía superar las dificultades resultantes de sus posiciones metódicas falsas. Esto se manifestó, por ejemplo, en el problema de la inducción. Se trataba de la cuestión de cómo el entendimiento, partiendo de las experiencias sensibles *singulares*, puede desembocar en determinaciones de carácter regulado y *universal*. El juicio universal aparecía como la suma de un número ilimitado de apreciaciones singulares, es decir, no podía realizarse fácticamente nunca, permaneciendo separado del singular mediante un abismo infranqueable. Hume, partiendo de tales presupuestos, había afirmado en lucha contra el materialismo que no se daba en absoluto un saber universal, sino que todos los conocimientos formulados como universales poseían simplemente un carácter de probabilidad. Kant se opuso a esta conclusión, esforzándose en demostrar que es posible un conocimiento de carácter universal. Pero Kant no supo solucionar materialística y dialécticamente el problema. Buscó un refugio en el apriorismo, convirtiendo la estructura más universal del mundo exterior en función del sujeto cognoscente. Lo universal fue reivindicado en forma apriorista e idealista a la conciencia, el singular sensible fue considerado como perteneciente al mundo exterior, es decir, seguía existiendo el abismo entre el universal y el singular. Herder, el dialéctico más importante, fue el primero en abordar el problema desde su ángulo correcto. Reconociendo el

materialismo en la teoría cognoscitiva acentuó el penetrarse objetivo entre el singular y el universal. Aclaró que el científico, el investigador, aprehende lo universal en el fenómeno singular.

Otro ámbito, en donde se patentizó la oposición metafísica entre el singular y el universal, fue en lo referente a la concepción de la sociedad. La burguesía progresiva defendía el culto de la individualidad en lucha contra la opresión de la personalidad por el feudalismo. Exigía que la organización del Estado debía preocuparse por el bienestar y los intereses del singular. Por muy progresiva que fuera esta tesis en aquella época, sin embargo, considerada metódicamente, se apoyaba en un modo conceptual metafísico, en el desconocimiento de la dialéctica entre el singular y el universal. El carácter colectivista, social, del individuo —también del individuo burgués— permaneció descuidado. Prescindiendo en absoluto de la imposibilidad teórica para la burguesía de esbozar una concepción científica de la sociedad, esto entrañaba desde un ángulo teórico una comprensión falsa de lo social.

En el ámbito de la ética se observó una deficiencia similar. Mientras algunos, por ejemplo, Holbach y Helvetius, en Francia, y Forster, Einsiedel y otros, en Alemania, situaron en primer plano los instintos individuales e inclinaciones como criterios de lo moral, otros, como Kant y Fichte, intentaron revalorizar lo social en la fijación del carácter moral de las acciones humanas. Sin embargo, las cuestiones de la relación dialéctica real entre los intereses y obligaciones personales y sociales permanecieron sin respuesta en ambas concepciones.

Hegel se apoyó en estas deficiencias teóricas. Partiendo de ellas, intentó revalorizar las trayectorias conceptuales dialécticas. Y aun cuando sea evidente que el *materialismo* es necesario para la solución de estos problemas, por otra parte, es manifiesto que Hegel, como dialéctico genial, supo revalorizar algunos principios metódicos importantes. En la *Fenomenología del espíritu* acentúa siempre la unidad, el condicionarse y penetrarse de lo singular y de lo universal. Esto se manifiesta, como se ha señalado anteriormente, en la observación del proceso cognoscitivo. El conocimiento se inicia con el devenir consciente del singular. La impresión sensible revela en el objeto este o aquel lado singular. Pero este singular, como lo demuestra la experiencia de la conciencia misma, posee las propiedades de lo universal. El aquí y el ahora, una determinada cualidad sensible, son ya determinaciones

universales que afectan *tanto* a este singular como a *aquél.* En consecuencia, Hegel afirma, con razón, que lo universal es lo que se pone de fundamento propio en la certeza sensible. La misma expresión de singular, la afirmación de que se trata de una cosa singular, comporta un carácter universal. «Si digo una *cosa singular,* la digo más bien como *totalmente universal,* pues todo es una cosa singular...» [1]. De este modo la percepción tiene también por objeto fijar los atributos universales y las propiedades de las cosas. El conocimiento no se ocupa nunca originariamente de lo singular. En cuanto tiene que ver con el singular, investiga siempre lo universal y esencial.

Hegel pone de relieve este punto de vista en la discursión del problema de la inducción, en donde, a diferencia de Herder, ve en último término en el idealismo objetivo la solución del problema. La razón observante, que no ha experimentado aún la «verdad» del idealismo absoluto, no considera a la ley encontrada por ella como una expresión de la razón objetiva del mundo, pues cree tener delante de sí algo extraño al espíritu subjetivo, es decir, una relación material exterior. (Aquí se pone de manifiesto que la discursión hegeliana del problema de inducción tiene lugar sobre una base antimaterialista.) La razón observante, aclara Hegel, desmiente esta opinión por el hecho de que no toma la universalidad en el sentido de que *todas* las cosas singulares deberían haber experimentado la verdad de esta ley, un proceso, que, como Hume y Kant habían observado, sería completamente irrealizable. La razón observante considera la universalidad como algo que trasciende a lo singular sensible, como expresión de la razón objetiva. La razón observante no exige que para demostrar la verdad de la ley de la caída de los cuerpos deban realizarse experimentos con todas las piedras u otros objetos, sino que es suficiente con que esto suceda por lo menos con muchas cosas. Cuando se trata de la cuestión de la necesidad rígida de tales leyes halladas mediante la observación de hechos singulares —ésta era precisamente la problemática planteada por Hume y Kant—, la «razón observante», la conciencia científica, desciende a un grado más inferior de su desarrollo, la verdad de la cosa misma a simple probabilidad, ya que no comprende la dialéctica objetiva entre el singular y el universal. (Con estas palabras Hegel critica el positivismo

[1] HEGEL, *Fenomenología del Espíritu,* pág. 70.

e idealismo subjetivo tipo Berkeley y Hume, definiéndole siempre como idealismo *originario*. Pero, por otra parte, también se manifiesta que Hegel no puede valorar científicamente el agnosticismo de Hume. En su explicación aparece como una postura filosófica, que se desenvuelve en condiciones inmanentes de conocimiento.)

Hegel denuncia las deficiencias del escepticismo de Hume, en cuanto la razón observante aún no ha logrado la visión en el concepto puro, que sirve de base como universal a todos los fenómenos singulares. En esto se confirma que sus indicaciones dialécticas se hallaban simultáneamente al servicio de su idealismo objetivo. La dialéctica debía probar asimismo, y sobre todo, la verdad del idealismo absoluto.

Según Hegel, que la piedra caiga es verdadero para la conciencia observante por el hecho de que la piedra es pesada y a la pesadez en sí le es inherente una relación esencial a la tierra. Es la *ley* en la que esta conciencia se refleja; la ley es lo universal, que se presenta en aquel fenómeno singular y que, según la doctrina idealista hegeliana, es su esencia según el concepto. Por tanto, por una parte, Hegel indica acertadamente que en todos los fenómenos singulares existe al mismo tiempo un universal, en conformidad con la ley. Pero, por otro lado, imprime a esta visión una dirección decididamente idealista. De este modo cree que el científico —la conciencia observante— busca instintivamente «purificar hacia el concepto» la ley y sus condiciones. Mediante diferentes tentativas deben indicarse cuáles son las condiciones universales de esta ley. Pero este fenómeno no implica otra cosa sino «que la ley es elevada totalmente a la figura del concepto y que *se cancela* toda vinculación de sus *momentos* a un *determinado ser*» [2]. De este modo atribuye al pensamiento científico natural un impulso *a priori* e inherente para una concepción idealista en el mundo, determinando falsamente lo regulado y universal como dotado de esencia no material, sino espiritual. El resultado, por tanto, de las experiencias de la conciencia observante es para el idealista objetivo Hegel «la ley pura, que se libera del ser sensible... como *concepto* presente en el ser sensible, pero que se mueve en él de un modo independiente y sin trabas» [3]. Como se deduce, Hegel ha reflexionado desde una perspectiva dialéctica sobre un acerca-

[2] Ibidem, pág. 155.
[3] Ibidem, pág. 126.

miento metafísico al problema de las relaciones entre lo singular y lo universal en el conocimiento. Pero no fue capaz de presentar una solución real y científicamente válida desde su posición idealista, ya que mistificó desmesuradamente el problema. Las premisas de las que Herder partió para la solución de esta cuestión fueron completamente diferentes. Para Herder, enemigo decisivo del idealismo alemán especulativo, lo universal y lo particular existen de un modo igualmente objetivo. No existió en él el intento de dotar a lo universal de un carácter ideal. Herder se decidió por una concepción dialéctica de las relaciones entre lo universal y singular, junto con esta aproximación en su esencia materialista. En la *Metacrítica a una crítica de la razón pura* se esforzó en explicar la adquisición de los conceptos universales por los hombres mediante una concepción cognoscitiva materialista. Derivó la necesidad de los conceptos de las condiciones vitales de los hombres. Herder solucionó por los modos más científicos la problemática cognoscitiva y teórica de las relaciones entre el singular y el universal, con las que ya se habían ocupado Hume, Kant y Hegel. Señaló que la ciencia demuestra válidamente lo universal en lo particular. Basó la solución del problema en el conocimiento de la dialéctica objetiva entre el singular y el universal. Pero, en todo caso, en el estudio de la *Metacrítica* se aprecia que el concepto de lo universal en Herder no es aprehendido aún con toda claridad. Herder entiende repetidamente por universal la mera *suma* de los singulares. Su concepto de lo universal posee al mismo tiempo un carácter empírico. Este carácter se ha superado en Hegel, pero a costa de un idealismo decisivo, es decir, el progreso, al que tendía Hegel, implicaba al mismo tiempo un paso hacia atrás, una transición al idealismo. Todo esto nos demuestra únicamente que una dialéctica científica en sus últimas consecuencias no es posible antes del marxismo. La concepción precientífica, aún dominante sobre la esencia del hombre y su posición en la sociedad, impidió la creación de una dialéctica científica consecuente, también en el ámbito de la aprehensión de las relaciones entre el singular y el universal.

A pesar de todo, los *principios* desarrollados por Hegel para la superación de la concepción metafísica de este problema son racionales. Son racionales, sobre todo, porque en ellos se refleja su preocupación por descubrir las relaciones dialécticas entre el singular y el universal, porque, dentro de los

límites de su clase, desarrolló algunos elementos para la solución de esta problemática. Así, las explicaciones de Hegel sobre el penetrarse de lo singular y lo universal en el proceso del trabajo atraen el interés a causa de su problemática dialéctica llena de sugerencias. Como deseo tratar más adelante esta cuestión por separado, me conformo, de momento, con algunas indicaciones. El trabajo singular, el trabajo del singular, se halla unido, según Hegel, por mil vínculos con el trabajo de todos. Posee un carácter universal. *Lo que* hace el singular, *como lo hace,* está condicionado por el estado de habilidades adquiridas universalmente por las experiencias en la producción. Por lo demás, el trabajo del singular, por lo que se refiere a los productos producidos, se integra incesantemente en el trabajo total de la sociedad. «*El trabajo* del individuo, para satisfacer sus necesidades, es tanto una satisfacción de las necesidades de los otros como de las suyas propias, y sólo alcanza la satisfacción de sus propias necesidades por el trabajo de los otros» [4]. Aquí se evidencia que Hegel contribuyó a la solución del problema según las relaciones entre el universal y el singular a través del desenvolvimiento de la sociedad capitalista mercantil. La preocupación por una comprensión teórica de la nueva realidad social, que surgía ante sus ojos, debía suscitar la lucha hacia una solución de la problemática en cuestión. Naturalmente, los ensayos hegelianos de solución permanecen en lo abstracto, en lo indeterminado socialmente. La cuestión sobre la dialéctica de lo singular y de lo universal en el trabajo fue discutida científicamente por vez primera por Carlos Marx en su análisis de la división capitalista del trabajo y la circulación de las mercancías.

La unidad, el penetrarse del singular y del universal, se manifiesta también en que un lado puede «trascender» al otro. Este problema ha sido discutido ya en la exposición del retornar de las oposiciones. Por tanto, debemos abordar únicamente una forma de la transición del singular en lo universal, que aparece en la *Fenomenología.* Hegel analizó la transición de lo singular a lo universal en las explicaciones sobre «la realización de la conciencia racional por sí misma». La conciencia conoce en el segundo grado de esta realización, a lo universal, a la ley. Hegel denomina a esta ley, a causa de su inmediatez, la ley del corazón. Esta figura de la con-

[4] Ibidem, pág. 210.

ciencia—Hegel piensa aquí en los hombres que se enfrentaron con un programa en la transformación social de una sociedad dada (Campanella, Rousseau, Robespierre, Fichte y otros), no pudiendo comprender, sin embargo, su actuación como personificación de una necesidad social— representa, desde luego, algo singular. Pero al mismo tiempo la ley de su corazón le es válida como una exigencia necesaria y universal. En consecuencia, intenta realizar esta ley como su fin.

Hegel explica que ahora se enfrenta a la conciencia una realidad, que se halla en oposición al fin dado por la conciencia a sí misma. Esta realidad está determinada por la contradicción entre la ley y la singularidad. Pues la ley, que aquí impera, es un orden activo y poderoso del mundo, que presiona al individuo y contradice las leyes del corazón. La Humanidad padece bajo este orden y no puede seguir a la ley del corazón, que le ofrece un mundo mejor, sino que debe seguir una necesidad ajena. El individuo operante, considerado por Hegel, intenta superar la necesidad contraria a la ley del corazón y el sufrimiento producido por ella. Aspira a la seguridad y bienestar de la Humanidad. Por tanto, considera *su* esfuerzo como el interés universal de *todos* los hombres. En el servicio de lo *universal* encuentra la satisfacción *personal,* la alegría personal

Ahora, cuando el individuo *ejecuta* la ley de su corazón, esta ley trasciende lógicamente a un orden *universal.* Pero desde este momento cesa de ser la ley del *corazón.* Deviene un poder universal, un orden político determinado. *Este* corazón es indiferente a este orden universal. El individuo encuentra su propio orden por el hecho de que no lo pone más como suyo, sino como extrañado de él (ajeno). Lo singular se ha convertido en un universal; lo personal, en algo social.

Como se ha observado, Hegel intenta presentar aquí la transición del singular al universal como un hecho social concreto. Es manifiesto que la dialéctica hegeliana del concepto, por muy artificial que fuera en su totalidad, sin embargo, reflejaba también situaciones concretas y pretendía elaborarse filosóficamente. Las ideas sugeridas por Hegel desembocan en la problemática de la enajenación y del extrañamiento, que discutiremos más adelante. El núcleo acertado contenido en ellas consiste en el reconocimiento de que en todo obrar los motivos singulares, personales y fuerzas impulsivas (cuya naturaleza social Hegel no pudo descubrir en realidad) abocan a resultados *universales,* es decir, que la

acción individual se enajena en una realidad universal. Hegel pretende demostrar al mismo tiempo que uno no puede acercarse desde afuera con exigencia como singular a una transformación de la sociedad, sino que debe situarse en el terreno del universal, que se realiza a sí mismo, de la regularidad social explicada idealísticamente por él. Aquí encuentra su expresión la repulsa de Hegel a toda construcción utópica de la sociedad, su línea política de transformación pacífica de la sociedad por medio de reformas, llevadas a cabo desde su interior.

La relación entre el individuo y la sociedad es tratada como una de las cuestiones centrales tanto en la *Fenomenología* como en las teorías sociales. Este problema nos ocupará más adelante en la exposición de su doctrina sobre el extrañamiento del hombre. Aquí sólo observamos que Hegel se esfuerza por comprender el carácter *universal* de la naturaleza social del individuo burgués, preocupándose con ello por la explicación dialéctica de un problema fundamental teórico de la burguesía. Hegel pretende demostrar del *individuo* burgués que su aspiración personal, la persecución de las ganancias y del éxito produce lo *universal*. Lo universal, la vida social, se realiza en el actuar del singular y por medio de sus acciones. La perspectiva clasista, bajo la cual Hegel se ve obligado a tratar esta temática, limita sus opiniones. En consecuencia, no le es posible descubrir, en realidad, de una forma completa el carácter *universal*, necesario socialmente de las aspiraciones individuales. Como todos los ideólogos burgueses de su época, parte del individuo en vez de la sociedad. Como resultado, el individuo —a pesar de toda la crítica al individualismo burgues— es sobrestimado y absolutizado. Este hecho halla, sobre todo, su confirmación en la concepción hegeliana de los «individuos históricos». La dialéctica entre el singular y el universal es esencialmente más complicada de lo que da a entender la exposición hegeliana. No se trata únicamente de que el singular se transforme en universal por su propio actuar, sino que el universal se convierte de igual modo en resultado singular mediante sus acciones, es decir, el universal sirve de apoyo de *antemano* al actuar del singular, está determinado socialmente. Pero Hegel no fue capaz de aclarar estas relaciones, pues para él, el hombre, según su esencia, no era un conjunto de relaciones sociales, sino que, a pesar de obrar socialmente, permanecía individuo.

Hegel se aproxima, en cierto modo, a la concepción del

carácter universal del individuo. El movimiento de la individualidad es la realidad del universal. Toda acción singular es expresión, personificación de un universal. No hay ningún singular *para sí,* sino que siempre se halla penetrado por el universal. Por tanto, aquí tampoco se trata de sacrificar la individualidad al universal, sino que debe ser integrada conscientemente en el mismo. A diferencia de la ética kantiana, que condenaba la tendencia al propio provecho, Hegel afirma esta aspiración e intenta explicar al mismo tiempo su sentido universal-social. Pero no se halla, efectivamente, en condiciones para ello, pues no comprende la naturaleza clasista de la sociedad de aquella época ni la condicionabilidad social del individuo. Además, debemos señalar que Hegel, en cierto modo, sólo considera el lado positivo de la aspiración a la ganancia. No pudo percatarse de su carácter negativo, basado en la explicación del hombre por el hombre. Enjuicia al individuo burgués desde el punto de vista de la burguesía liberal. En cambio, por ejemplo, el revolucionario de Mainzer A. J. Hofmann reprocha a la burguesía la satisfacción de sus propios egoísmos a costa del pueblo trabajador.

A pesar de todas esta afirmaciones hegelianas, es interesante su crítica al pensamiento metafísico. Dirigida contra la ética de Kant y Fichte, señala que la diferenciación entre deberes del hombre hacia sí mismo y hacia sus semejantes es relativa. Pues lo que el singular hace para sí beneficia también a lo universal. Cuanto más lo universal —Hegel piensa, naturalmente, la burguesía— se ha proporcionado para sí, mayor no es sólo su *posibilidad* de ser útil a otros, sino que su misma *realidad* consiste únicamente en existir en relación con otros. Su goce *singular* tiene como presupuesto que entra en relación recíproca con *otros* individuos, les ayuda a la seguridad de *su* placer. Lo que aquí servía como base conceptual era el sistema de las relaciones mercantiles. Cada cual está unido con el otro por el hecho de que lleva al mercado mercancías —no valores de uso para él, valores de usos para otros—, garantizando de este modo una variedad de circulación de las mismas. Apoyado en reflexiones de este tipo, Hegel afirma: «En el cumplimiento del deber hacia el singular y, por tanto, hacia sí mismo se cumple, pues, también el deber hacia lo universal» [5].

Paralelamente a estas reflexiones, Hegel acentúa la natu-

[5] Ibidem, pág. 377.

raleza social y universal del Estado y de la riqueza, pero tampoco le es posible explicar su esencia social. Definía al poder estatal como «la *obra* universal —la *cosa* absoluta misma, en que se enuncia a los individuos su *esencia,* y que en su singularidad sólo es, simplemente, conciencia de su *universalidad...*» [6]. Esta constatación de la universalidad del Estado desmiente esencialmente la esencia clásica del Estado. Se ve en él el representante indiferenciado de los intereses de *todos* sus miembros, una concepción que tiene como premisa la inseparabilidad del tercer estado. El poder económico, la riqueza, constituye la oposición al poder político. Según sus palabras, es también «el *resultado* en constante devenir del *trabajo y de la acción de todos,* del mismo modo que se disuelve de nuevo en el *goce* de todos» [7]. Por tanto, el trabajo de todos —tanto explotados como explotadores, propietarios o no propietarios de los medios de producción— participa en la riqueza, al igual que ésta asegura de nuevo la existencia a cada uno [8]. Estas nociones corresponden a una fase aún incipiente del desarrollo de la sociedad burguesa y un subdesarrollo más profundo de sus oposiciones reales internas. Hegel consideró del mismo modo abstracto, indiferentemente, al Estado y a la riqueza desde esta perspectiva clasista. La consideró como una esencia *espiritual* universal. Por tanto, fundamenta sus observaciones en un idealismo exagerado. Las opiniones hegelianas sobre la dialéctica entre lo universal y el singular son presentimientos y suposiciones, pero el idealismo y los límites cognoscitivos, en conformidad con su clase, le impidieron dotarlas de una verdadera cientificidad mediante una investigación concreta de la realidad objetiva.

En sus especulaciones sobre la relación entre el singular y el universal, Hegel desarrolla un programa dialéctico, según

[6] Ibidem, pág. 293.
[7] Ibidem, pág. 293.
[8] Aquí se trae a colación, a modo de comparación, una opinión de Forster: «Es envidiable el destino de un hombre», clama Forster al describir las características de un empresario burgués, «cuyo espíritu de empresa deviene para muchos miles una fuente de bienestar y felicidad doméstica; tanto más envidiable porque alcanza estos fines bienhechores sin el menor menoscabo de su libertad, y es al mismo tiempo de un modo invisible el móvil de los efectos, que cada cual atribuya a su propia arbitrariedad.» (G. FORSTER, *Werke*—Obras—nueve tomos, Berlín, 1959, pág. 99). Por lo tanto, Hegel es aún más «democrático» que Forster, para quien el empresario es el creador auténtico de la riqueza.

el cual ha de descubrirse lo específico de ambos momentos y su unidad dialéctica. Hegel no pudo solucionar desde estos principios esta problemática, y precisamente, sobre todo, porque no fue capaz de determinar lo social-universal. Como pensador burgués, obstaculizó al individuo, a pesar de algunas afirmaciones contrarias. Parte del individuo en vez de la sociedad, no pudiendo, por consiguiente, desentrañar la naturaleza social del individuo ni tampoco la naturaleza universal del singular. El pensamiento hegeliano se halla condicionado por los resultados de la economía burguesa clásica, que definía lo social como *resultante de la aspiración individual,* siendo incapaz de aprehender lo esencial en su peculiaridad. Y, a pesar de que Hegel se esforzó por desprestigiar la concepción atomística de lo universal, la solución de estos problemas le permaneció vedada por razones objetivas. La explicación idealista de las relaciones entre el universal y el singular es sólo expresión de esta incapacidad real de Hegel para comprender la dialéctica real de ambos lados.

9. *DIALECTICA DEL TRABAJO*

a) *Trabajos anteriores a la «Fenomenología del espíritu»*

Hegel es el representante de la filosofía alemana clásica, que se ocupó de una forma relativamente minuciosa de los problemas técnicos del trabajo, en especial de la dialéctica del trabajo. Por supuesto, los puntos de partida y resultados de las especulaciones hegelianas en este ámbito fueron sensiblemente de naturaleza abstracta. Hegel investigó el trabajo en sus formas originarias. No concebía su determinabilidad a través de la formación social y económica correspondiente. Además, para él, el trabajo propio, auténtico, era, en último término, la actividad teórica, a pesar de que prestó también gran atención al trabajo material.

Las opiniones de Hegel sobre el trabajo denuncian al mismo tiempo algunos aspectos interesantes. Hegel lanzó afirmaciones, de las que Lenin observó que traicionan un acercamiento al materialismo histórico. No estuvo en contacto directo con la producción material, como, por ejemplo, Fichte, debido a su procedencia social. Fichte se refería con gran pasión al significado ético del trabajo. Consideraba como la mayor vergüenza que alguien no debiera su subsistencia a su propio trabajo, y asignaba siempre un lugar destacado al trabajo productivo en el sistema de educación nacional, por él patrocinado. Las investigaciones de Fichte sobre la función del trabajo se hallaban condicionadas por su postura radical pequeño-burguesa. Las tentativas de Hegel sincronizaban con las posiciones clasistas de la burguesía acomodada, de-

fendidas por él. Pero Hegel cosechó, en ciertos aspectos, algunas ideas sobre la dialéctica del trabajo, que no encontramos en Fichte.

La familiaridad de Hegel con los diferentes aspectos del proceso laboral, a saber, con la división social del trabajo, procedía, sobre todo, de su estudio de la literatura económica de aquella época, es decir, en especial de una ocupación con las obras de J. Steuart (1712-1780) y A. Smith (1723-1790).

El interés de Hegel por los problemas económicos comenzó a manifestarse en su período de Francfort (1797-1800) [1]. Las razones de esto deberían buscarse en lo siguiente: en Francia la sociedad capitalista empezaba a configurarse de una forma cada vez más decisiva después de la Bastilla y de la dictadura de los jacobinos. La Revolución francesa, al menos hasta la dictadura jacobina, había sido acogida efusivamente por los pensadores burgueses en Alemania como el principio de una nueva época. Durante la tiranía jacobina y posteriormente, las anteriores ideas ilusorias sobre la sociedad de la libertad, igualdad y fraternidad, sufrieron rápidamente una gran sacudida, empezando a forjarse una idea más sobria de la sociedad burguesa, que se desarrollaba. En este sentido hay que traer a colación, junto con Goethe, sobre todo a Hegel, que afirmaba siempre la sociedad capitalista, tal como la veía surgir —lo que, naturalmente, implica una actitud progresiva en aquel tiempo—. Pero se desviaba del patrón francés, por lo que se refiere a su realización, dando preeminencia al procedimiento por vía de reformas. No obstante, la sociedad burguesa, que se constituía, revelaba en aquella época sus antagonismos internos en la forma de la oposición entre pobreza y riqueza. Hegel estuvo preocupado profundamente durante toda su vida por esta oposición. En la *Filosofía del Derecho* plantea la importante cuestión de cómo debe remediarse la pobreza, que mueve y aflige a la sociedad moderna. Como Hegel consideraba a la sociedad burguesa como la realización más elevada de la libertad —en esto se unían las ilusiones del pensamiento burgués clásico—, la aparición progresiva de las oposiciones entre ricos y pobres, que amenazaban con derrocar esta sociedad, debía absorber hasta lo máximo su atención e incitarle a buscar el camino para suavizar estas oposiciones [2].

[1] Rosenkranz nos informa que Hegel había trabajado ya en la Constitución de Hacienda de Berna, en su época de Berna. (K. ROSENKRANZ, *G. W. Hegels Leben*—Vida de Hegel—, Berlín, 1844, pág. 61).

[2] En un fragmento del joven Hegel, recogido por Rosenkranz,

El interés por los debates parlamentarios ingleses sobre los impuestos de los pobres ocupó, de hecho, un lugar destacado en el estudio de los problemas económicos, tal como Hegel los afrontó en Francfort. Investigó precisamente las relaciones en Inglaterra, porque aquí el capitalismo se había desarrollado de una forma más amplia. Pretendía comprender el futuro alemán desde la actualidad inglesa y, sobre todo, intentaba explicar la determinabilidad interna y recíproca de cada una de las partes de la sociedad capitalista junto con la posibilidad de paralizar la aparición de las oposiciones. Su interés por la economía nacional inglesa y por los problemas del trabajo se desenvolvió en el ámbito de estas reflexiones.

En la época de Francfort, Hegel estudió la obra de J. Steuart *Investigación sobre los principios de la economía política.* Según nos informa su biógrafo Rosenkranz, Hegel hizo un comentario completo a esta obra, que se ha perdido, por desgracia [3]. La doctrina de Steuart, en opinión de Marx, era la expresión racional del mercantilismo, y, como F. Engels señala en el *Anti-Dühring,* «ha enriquecido eficazmente el campo de la economía política» [4]. Evidentemente, de la lectura de Steuart cosechó Hegel algunas sugerencias, por lo que se refiere a sus concepciones sobre la función del trabajo en el desarrollo social, la división del trabajo y la esencial del dinero.

Más decisiva que la influencia de Steuart en las opiniones económicas de Hegel fue la de A. Smith. Smith es, como se sabe, el representante más conocido de la economía política inglesa clásica. Su doctrina, a diferencia de Steuart, es la expresión de la época de la manufactura. Esto se manifiesta en que, para Smith, la verdadera riqueza de las naciones no se cifra en el dinero, sino en el trabajo productivo de los valores de cambio. Indiscutiblemente, esta idea ha influido de una forma poderosa en Hegel, como se evidencia en la *Fenomenología del espíritu.* Hegel depende también de Smith en lo referente a las explicaciones sobre el significado de la división social del trabajo. Smith había señalado que la productividad del trabajo y, en consecuencia, la riqueza social se elevan poderosamente mediante la división del trabajo. Hegel estudia —tanto

Hegel señala «cómo la riqueza desorbitada de algunos ciudadanos es también capaz de destruir peligrosamente la forma más libre de la Constitución y hasta la libertad» (ROSENKRANZ, Ibidem, pág. 525).

[3] ROSENKRANZ, *G. W. Hegels Leben,* pág. 86.

[4] F. ENGELS, *Anti-Dühring,* pág. 310.

en las lecciones de Jena como en la *Enciclopedia* y en las *Líneas fundamentales de la filosofía del Derecho*— la división social del trabajo en consideración a su función, constituyendo la totalidad social, y, en unión con esto, su significado ético. Por último, depende de un modo inmediato de Smith, por lo que atañe a sus explicaciones sobre la esencia de la máquina y las consecuencias de su introducción para la actividad del trabajador. La observación de Smith sobre la plusvalía, y su aparición en la forma de beneficio, renta y divisa, no pudieron ejercer influencia alguna en las ideas hegelianas. En la incomprensión hegeliana hacia estos problemas se reflejaron las situaciones sociales, que se habían desarrollado aún muy poco en Alemania.

Los estudios económicos hegelianos hallaron sus primeros resultados en el *Sistema de la moralidad* (1801-1802), que fue editado por vez primera de una forma completa según el manuscrito de Hegel en el año 1913.

Hegel determina aquí como el grado más inferior de moralidad el estar-subordinado del concepto bajo la contemplación, la moralidad natural procedente del sentimiento. El sentimiento de la separación entre lo objetivo y lo subjetivo es la *necesidad*. El sentimiento del ser-superado de la separación es el *goce*. La necesidad y el goce se hallan mediados por el esfuerzo y el trabajo. Si surge el sentimiento o, como Hegel le denomina también, la potencia práctica en la forma del estar-subordinado de la contemplación bajo el concepto, entonces se origina la tríada siguiente: 1) «El contemplar práctico negativo» (trabajo), 2) «Diferencia (producto) y posesión», 3) «utensilio» [5].

En estas ideas, marcadas profundamente, al menos, en su forma exterior por el formalismo de Schelling, se centran los esfuerzos de Hegel hacia una integración de lo económico en lo filosófico, en lo moral. Intenta desvelar el contenido filosófico de aquellos elementos, de los modos existenciales «inferiores» de lo ético, de lo económico, que se le presentan como trabajo, utensilio, posesión. De este modo, al intentar relacionar lo económico con lo moral y la eticidad, tropezamos con un principio materialista. Se acerca a la idea de que es preciso buscar el fundamento de la moral en el trabajo. El tra-

[5] HEGEL, *System der Sittlichkeit*, en *Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie* (Sistema de eticidad, en Escritos de Hegel sobre Política y Filosofía del Derecho), editados por G. Lasson, Leipzig, 1913, pág. 424.

bajo, la actividad económica, son para él formas necesarias fenomenales de lo moral, lo que implica, sin duda, una concepción antifeudalista. Esta concepción representa un progreso sobre las ideas morales tanto de los materialistas franceses como de Kant y Fichte. En el *Sistema de moralidad* define Hegel el trabajo del siguiente modo: Es una destrucción del objeto, pero una destrucción en donde el objeto no se destruye en su totalidad, sino sólo en su objetividad correspondiente. En lugar del objeto destruido entra otro, uno nuevo. Pues el trabajo no es goce, en el que el objeto se absorbe, se consume, sino que en él se «abstrae del goce». Con ello el trabajo opera un cambio de forma en el objeto. La descripción del objeto es al mismo tiempo su renacimiento a una nueva forma. Por tanto, en el trabajo, como Hegel afirma, se halla la diferencia, la separabilidad entre la apetencia y el goce.

Estas consideraciones de Hegel son, en primer lugar, como él mismo señala también, algo completamente abstracto. No se suscitaron las cuestiones primarias, ni mucho menos las económico-sociales. Hegel pensaba, evidentemente, en el artesano independiente, en el campesino. Para él la producción campesina representaba el nivel más inferior, mientras la actividad del artesano implica un grado superior de cultura e inteligencia. El trabajo, leemos en el *Sistema de moralidad,* tiene que ver primariamente con el mundo de las plantas; es la agricultura, fruticultura, etc. Hegel observa que la planta se halla sujeta a los elementos, es decir, a las condiciones exteriores de la existencia vegetal. El trabajo es, en cuanto tal, completamente mecánico. Pretende garantizar las condiciones exteriores favorables al desarrollo vegetal, dejando al cargo de éstas la producción del proceso evolutivo y madurativo de las plantas. Por tanto, la economía agraria es para Hegel una actividad muy poco creadora, mecánica, ya que el proceso formativo propio parte más de las condiciones exteriores, de los mismos elementos. Naturalmente, Hegel se sitúa con estas afirmaciones al nivel de su tiempo. Excluye falsamente la posibilidad de una economía agraria, determinada por la ciencia.

Otra fase ulterior de la actividad laboral es la economía animal, o, como él mismo expresa, el «trabajo contra el animal» [6]. Aquí la actividad laboral humana, a diferencia del «trabajo contra las plantas», se halla más orientada a la transfor-

[6] Ibidem, pág. 427.

mación efectiva del objeto mismo del trabajo. La subordinación aparece como «el domar la particularidad del animal para la clase de empleo más adecuado a su naturaleza: ya sea más negativo, un forzar; ya más positivo, como un confiarse al animal; ora, como contra las plantas, elemental para los animales, que están destinados a ser consumidos en la comida; por tanto, se determina simplemente su producir natural» [7].

La unidad de las dos potencias inferiores, fases, es para Hegel la inteligencia, el trabajo del espíritu. Hegel permite manifestarse a la actividad material y al mismo tiempo desplegarse de modo gradual en las relaciones sexuales, en las relaciones entre padres e hijos y, por último, en «la acción recíproca universal y *formación* de la Humanidad». La idea de una «potencialización del trabajo», de una secuencia gradual en el progreso de la complicación del carácter del trabajo posee, sin duda, un momento racional. Esta idea vuelve a aflorar en forma científica en el *Capital*. «El trabajo más complicado —escribe Marx— es válido únicamente como simple trabajo *potenciado*, o, mejor, *multiplicado*» [8]. El pensamiento hegeliano no era más que el despuntar de una idea genial. Hegel no supo sacar de él las conclusiones teóricas.

Mientras en el *Sistema de moralidad* las explicaciones hegelianas sobre el trabajo poseen un carácter muy poco diferenciado, dando la impresión de ser una búsqueda, en las lecciones de Jena de 1803-1806 las concepciones de Hegel se han configurado con mayor nitidez, sobre todo los momentos dialécticos del trabajo se estudian aquí de una forma más profunda. La relación entre el singular y el universal en el trabajo es investigada en la *Filosofía del espíritu*, de 1803-1804. En primer lugar, el trabajo tiene el objetivo de asegurar la satisfacción de las necesidades del singular, del trabajador mismo. Pero el trabajo en su singularidad acepta al mismo tiempo un carácter universal. Según Hegel, el proceso mismo del trabajo posee las propiedades de lo universal, a pesar de su singularidad. Pues a la actividad del trabajo le sirven de apoyo métodos universales y habilidades, reglas del trabajo que deben ser aprendidas por el obrero singular. Este universal, como Hegel acentúa, es la esencia peculiar del trabajo. «Y la ineptitud natural debe superarse en el aprendizaje de lo

[7] Ibidem.

[8] C. MARX, *Das Kapital* (El Capital), tomo I, pág. 49.

universal» [9]. El trabajo no es una acción impulsiva, sino que le es inherente la razón, y, en consecuencia, se integra como universal. Es como actividad subjetiva del singular lo otro de sí mismo, una regla universal.

Estas reflexiones de Hegel son muy interesantes por el hecho de que el filósofo se aproxima aquí a la comprensión social del trabajo. Esto implica, sin duda, aun cuando Hegel considere el trabajo ahistóricamente, cierto acercamiento al materialismo histórico. Al mismo tiempo aquí se patentiza el terreno real, en el que fueron creciendo las concepciones hegelianas sobre el penetrarse entre lo singular y lo universal. Las sugerencias, aún muy abstractas e indeterminadas, sobre el singular y universal en el *Primer sistema*, reciben ahora mayor precisión, aun cuando debamos afirmar restrictivamente que Hegel no sacó *inmediatamente* consecuencias filosóficas del estudio de la dialéctica del trabajo. Por lo demás, explica esta dialéctica de una forma muy idealista. La tesis de que lo universal debe aprehenderse como racionalidad se apoya evidentemente en la circunstancia de que los modos universales del método en el trabajo humano se hallan filtrados a través del pensamiento humano. Pero en este aspecto pasó por alto la determinabilidad *objetiva*, el carácter objetivo de lo universal en el trabajo, sin comprender la función del reflejo del pensamiento.

Según Hegel, el desarrollo de las aptitudes laborales radica igualmente en la dialéctica del singular y universal. El singular se opone a la habilidad universal, al estado dado de las experiencias en la producción. Se hace más hábil que los otros, descubre mejores utensilios. Pero este progreso del singular aboca inmediatamente a un progreso universal, ya que el descubrimiento técnico posee el carácter de un universal. Aquí abstrae de nuevo de las condiciones reales de la sociedad clasista, en donde esto no acaece sin contratiempos. Por tanto, los otros aprenden los nuevos procedimientos, superan su particularidad y derivan en un bien universal. De esta forma —sin un estudio consciente de la problemática filosófica— explica la transición de lo singular a lo universal. No es capaz de ofrecer la *dialéctica* concreta de este proceso, pues lo trata de un modo abstracto y especulativo.

[9] G. W. F. HEGEL, *Jenenser Realphilosophie, I. Die Vorlesungen von 1803/4* (Filosofía de la realidad del período de Jena, I. Lecciones de 1803/4), pág. 236.

UNIVERSIDAD DE OVIEDO
História Contemporánea

Hegel señala con decisión la importancia del utensilio, del instrumento de producción. Sin duda, aquí se halla influenciado por determinados conceptos de Steuart y Smith. Por otra parte, debemos notar que la comprensión teórica general del utensilio es más incompleta en Hegel que en sus predecesores ingleses. El hecho de que Hegel, el idealista especulativo, emprendiera un estudio sobre la esencia y función del utensilio merece una atención particular. Pues en este aspecto ha sobrepasado a todos los pensadores alemanes contemporáneos, tanto idealistas como materialistas. Aun cuando esta investigación sólo tuviera una influencia limitada en la doctrina hegeliana sobre la sociedad —en las lecciones de Hegel sobre la filosofía de la historia, las cuestiones de la actividad productiva del hombre no desempeña fácticamente papel alguno, y en su Filosofía del Derecho un papel subordinado—, sin embargo, por otra parte, no permaneció sin efecto en su pensamiento posterior, como lo demuestra un vistazo a la discursión sobre la teleología en la *Ciencia de la lógica*. En esta obra los problemas del trabajo y del utensilio son mistificados a gran escala. Los estudios de Hegel, como hemos indicado, están inspirados principalmente en las lecturas de las obras de los representantes de la economía nacional clásica, y esta lectura, por su parte, fue resultado de sus intereses vitales frente a todas las cuestiones de la sociedad capitalista en pleno desarrollo. Según esto, el punto de partida de las investigaciones hegelianas sobre la función del trabajo y el utensilio era de una naturaleza muy diferente a la de Marx. Hegel abordó estas cuestiones bajo el presupuesto de la afirmación absoluta del capitalismo; Marx, bajo el de su negación revolucionaria. Por esto Hegel, a diferencia de Marx, no trató estas cuestiones de una forma crítica, realmente científica.

En el *Sistema de moralidad* define el utensilio como el medio, es decir, la mediación entre sujeto y objeto. Según Hegel, el concepto es lo dominante en el utensilio. Se eleva por encima de la sujeción de la Naturaleza. Afirma que en el utensilio aparecen los lados contrapuestos de lo subjetivo y objetivo. Por una parte es subjetivo, en poder del sujeto laborioso, preparado, trabajador, determinado por el sujeto en su forma y función. Pero, por otra, se halla objetivamente orientado hacia el objeto de trabajo, se interpone en el mundo objetivo, participa de él. Hegel no es capaz de mostrar la dialéctica peculiar entre lo subjetivo y lo objetivo en el trabajo, ya que, sobre todo, su idealismo le obstaculiza el camino hacia

ello. No le interesa considerar primariamente en su filosofía las cosas tal y como son, sino demostrar el devenir manifiesto de la supuesta racionalidad objetiva en el desarrollo de la Naturaleza y en especial de la sociedad. Bajo esta perspectiva, todas las cosas y relaciones reciben un aspecto desfigurado. Para él es de interés especial el hecho de que el utensilio se halla marcado por la razón humana. Pero, como ya se ha observado, descuida el hecho de que la razón refleja exigencias universales *objetivas,* objetivándolas en el utensilio. Por tanto, el idealista Hegel no puede explicar la relación entre el objetivo y el subjetivo en el utensilio.

Hegel ve en el utensilio —y esto es, a pesar de todo el idealismo, un acercamiento importante al materialismo histórico— tanto lo que se halla por encima del goce como del fenómeno singular del trabajo. En la consumición del producto se efectúa su destrucción. Pero el sujeto también se desgasta en el trabajo. El trabajador aprende a distanciar de sí la destrucción por medio del uso del utensilio. Expone al utensilio, y más tarde a la máquina, a la vicisitud del penetrar material en el objeto, a producir: «En el utensilio el sujeto separa su desgastarse y la objetividad de sí, entrega a otro a la destrucción y le carga en la parte subjetiva de la misma. Al mismo tiempo, su trabajo cesa de ser algo singular; la subjetividad del trabajo es elevada en el utensilio a un universal; cada cual puede imitarle y trabajar igualmente; en eso se halla la regla permanente del trabajo» [10]. En el utensilio, tal como se desprende de las palabras de Hegel, se cristaliza lo universal y permanente del trabajo. El utensilio es lo que permanece, mediante él el hombre posee objetivamente y amplía constantemente su dominio sobre la Naturaleza. Hegel señala: «Gracias a esta racionalidad, el utensilio existe como el medio más elevado tanto del trabajar como también (para el placer, del cual aquí se trata) del objeto producido y del goce o fin, y debido a esto todos los pueblos que se han mantenido en la potencia de la Naturaleza han ensalzado tanto al utensilio...» [11]. Lenin confiere un gran mérito a estas ideas hegelianas, que vuelven a aparecer en la *Ciencia de la lógica.* Las consideró como una aproximación al materialismo histórico, y escribió a este respecto: «El materialismo histórico, como una de las aplicaciones y desarrollos de los gérmenes

[10] HEGEL, *System der Sittlichkeit,* pág. 432.
[11] Ibidem.

geniales de ideas, que ya se encuentran en Hegel en estado embrionario» [12].

La idea de que el hombre en el utensilio aparta de sí su destrucción material también se halla expresada en la Filosofía del Espíritu en los años 1803-1804. Aquí Hegel presta sumo interés a la máquina. En el utensilio la actividad del mismo hombre permanece aún un presupuesto ilimitado. En cambio, el hombre, en el empleo de la máquina, supera aún más su actividad. Deja trabajar a la máquina completamente por sí sola. Estas reflexiones hegelianas están evidentemente influenciadas por Steuart y Smith. Ambos habían acentuado enérgicamente el beneficio económico con la introducción de las máquinas. Con todo, Hegel se desvía de las opiniones de los economistas ingleses al subrayar con más fuerza el efecto embrutecedor para el hombre del trabajo en las máquinas. Naturalmente, esto permaneció como algo muy universal, pues Hegel no lo relacionó, en modo alguno, con las condiciones sociales. Hegel afirma que cuanto más el hombre someta a la Naturaleza mediante las máquinas, más se desvaloriza a sí mismo. En cuanto transforma la Naturaleza con las máquinas, no supera de un modo completo la necesidad de su trabajo, sino que sólo desplaza este trabajo, le aleja de la Naturaleza, y el trabajo que le queda para hacer se convierte en algo controlado por las máquinas. En esta observación descubrimos una ambigüedad inconfundible. Por una parte, aprueba la introducción de las máquinas, se percata, como se mostrará más detalladamente, de su utilidad económica, manifestada en la elevación de la productividad del trabajo. Por otro lado, su postura es negativa frente a las máquinas. Ve en ellas un retroceso en relación al nivel cultural de los obreros, y parece como si añorara a los artesanos adiestrados de la Edad Media. En la ambivalencia de Hegel frente a las máquinas se patentiza que la afirmación básica del capitalismo no se hallaba exenta de temores y dudas, que en el capitalismo, como mostraremos más adelante, veía que se desencadenaban progresivamente poderes de los que el hombre amenazaba con no ser más el dueño. Hegel consideró el efecto degradante para el obrero del trabajo de las máquinas sólo desde un ángulo técnico, pero no desde el social. Este modo de consideración unilateral se hace patente también

[12] W. I. LENIN, *Aus dem philosophischen Nachlass* (Cuadernos filosóficos), pág. 109.

en la observación hegeliana de que el trabajo, cuanto más en conformidad está con las máquinas, menos valor posee, y, por tanto, el obrero debe trabajar más. Hegel no se había forjado una noción auténtica sobre los problemas económicos-sociales, ni la podía poseer.

La idea de la función básica del utensilio, cuyo parentesco con el materialismo histórico se ha hecho notar, se encuentra también en la filosofía de la Historia de los años 1805-1806. Aquí leemos: «En el utensilio o en el campo cultivado, hecho fructífero, poseo la *posibilidad,* el *contenido, como un universal.* Por tanto, el utensilio es medio más excelente que el fin de la apetencia, del singular. Abarca todas las singularidades» [13]. Como se deduce de estas palabras, la dignidad y el significado del universal le incumbe al utensilio frente al goce, a la consumición. El goce es singular y pasajero, el utensilio es universal. Puede servir arbitrariamente a la satisfacción de muchos goces, se conserva, mientras los goces caducan.

Hegel afirma que al utensilio no le es propiamente inherente una autoactividad. Debe ser puesto en actividad por el hombre. El utensilio personifica al mismo tiempo la *astucia* por medio de la cual el hombre se media con el mundo exterior. Se cuida y permite que el utensilio se desgaste. La noción «astucia de la razón», que desempeña un gran papel en la filosofía de la historia de Hegel, tiene evidentemente su origen en la discursión sobre el utensilio. El trabajador, en primer lugar, sólo ahorra cierta cantidad de aactividad; sin embargo, cría callosidades, no se ha librado aún del esfuerzo corporal. Por tanto, pretende imprimir actividad al utensilio mismo, conferirle autoactividad. Esto sucede, sobre todo, por el hecho de que la actividad propia de la Naturaleza, como en la elasticidad del muelle de un reloj, de la fuerza del agua, el viento, es aprovechada para los fines del hombre. Estas fuerzas naturales son obligadas por el hombre a provocar en su actividad algo distinto a lo que existe en su esencia natural. Su acción ciega se convierte en algo ordenado a un fin. «Aquí el instinto se retira completamente del trabajo. Permite gastarse a la Naturaleza, observa tranquilo y gobierna en todo únicamente con una fatiga ligera: *astucia*» [14]. La astucia —que aquí ha alcanzado un nivel superior al del simple utensilio— se revela en cuanto el poder ciego

[13] HEGEL, *Jenenser Realphilosophie,* II. *Die Vorlesungen von 1805/6,* pág. 198.
[14] Ibidem, pág. 199.

de la Naturaleza es forzado por el hombre a dirigirse contra sí mismo. De este modo, la astucia es más potente que la Naturaleza. Estas nociones implican una gran dosis materialista. Hegel parte del reconocimiento de la objetividad de las leyes de la Naturaleza, aunque éstas sean para él un último término de tipo espiritual. El hombre considera estas leyes en su obrar, las emplea para sus fines y se proclama mediante esta «astucia» como estando por encima de la Naturaleza.

La dialéctica de lo singular y de lo universal en la división del trabajo se deduce para Hegel de la unión de los dos momentos en el trabajo. A. Smith había afirmado que la elevación extraordinaria de la productividad del trabajo en aquella época había sido, sobre todo, una consecuencia de la división del trabajo. Explicó las ventajas de la división interna del trabajo poniendo como ejemplo una manufactura de carretes de hilo. Sus sugerencias sobre el particular fueron adoptadas y aprovechadas por Hegel. Para Hegel eran muy interesantes los problemas dialécticos que se desprendían de aquí, aun cuando estas cuestiones no fueran discutidas explícitamente por él como tema filosófico (su filosofía es, en el sentido más general, una filosofía del espíritu). En el *Sistema de moralidad* afirma que la división del trabajo, la especialización de los productos en determinadas ramas de la industria, presupone que las necesidades restantes de los productores correspondientes sean satisfechas por otros. (Aquí se manifiesta de nuevo que Hegel pensaba, sobre todo, en el pequeño propietario, especialmente en el artesano, pues el obrero asalariado no crea productos para la satisfacción de sus necesidades. Pensaba, evidentemente, en un capitalismo muy poco desarrollado.) El producto del trabajo, escribe Hegel, es algo aislado, y no corresponde a la totalidad de las necesidades de los productores. Significa una *superfluidad* para las necesidades del sujeto; «por tanto, su relación al uso es universal, y esta universalidad, pensada en su realidad, su relación al uso de otros» [15]. Se origina, como Hegel señala en los *Modos de tratamiento científico del derecho natural,* una totalidad de necesidades y goces físicos sometidos en su realización a una necesidad interna y originando un sistema de dependencia universal recíproca de los hombres en relación a las necesidades, así como al trabajo y a la acumulación

[15] HEGEL, *System der Sittlichkeit,* pág. 438.

de productos para la satisfacción de estas necesidades. La ciencia de este sistema es la economía política. En la *Filosofía del Derecho,* párrafo 189, se encuentra una definición de la «economía del Estado» casi idéntica a ésta. En estas definiciones se manifiesta que Hegel no fue capaz de ejercer una crítica real al capitalismo. Las leyes que tiene que descubrir la economía política del capitalismo son esencialmente de naturaleza estática. Hegel no se plantea la cuestión del descubrimiento de la dinámica contradictoria del capitalismo, la cuestión del desvelamiento de su negatividad interna. Por otra parte, las intenciones, con las que formula los objetivos y tareas de la economía política, son, sin duda, de una naturaleza científica y objetiva. Se interesa por *comprender* las conexiones y regularidades de lo económico. La economía política es para él una ciencia que debe descubrir leyes, no encubrirlas. En este sentido no deja de ser interesante que existan ciertos puntos objetivos de contacto entre la definición hegeliana y la de F. Engels, que definía, en general, la esencia de la economía política del siguiente modo: «La economía política, en el sentido más amplio, es la ciencia de las leyes, que dominan la producción y el intercambio de los medios naturales de subsistencia en la sociedad humana» [16]. Pero estos puntos de contacto sólo se dan en sentido amplio. La esencia de la economía política marxista del capitalismo fue definida por Engels en un sentido más concreto como una ciencia crítica-revolucionaria, que soluciona los cometidos siguientes (en lo que huelga insistir que Hegel no pudo atribuir *objetivamente* tales tareas a la economía política): «Empieza con la crítica de los restos de las formas feudales de producción e intercambio, demuestra la necesidad de su sustitución por formas capitalistas. Entonces desarrolla las leyes del modo capitalista de producción y formas correspondientes de intercambios hacia el lado positivo, es decir, hacia el lado exigido por los fines universales de la sociedad, y termina con la crítica socialista de los modos capitalistas de producción, es decir, de sus leyes hacia el lado negativo, con la prueba de que estos modos de producción abocan a través de su propio desarrollo al punto donde se imposibilitan a sí mismos» [17]. Aquí se manifestó de nuevo que eran trabas objetivas y clasistas las que

[16] ENGELS, *Anti-Dühring,* pág. 178.
[17] Ibidem, págs. 182 s.

limitaron las posibilidades cognoscitivas de Hegel en el ámbito de la dialéctica.

La división social del trabajo condiciona para Hegel la existencia de un *sistema* de dependencias mutuas entre los hombres. La sociedad burguesa, como se deduce de las *Líneas fundamentales de la filosofía del Derecho*, se constituye, sobre todo, por un *sistema de necesidades*. Las sugerencias hegelianas sobre el sistema implican momentos dialécticos, que se alzan por encima de las concepciones simplificadas, lineales, de los mecanicistas. Kant ya había criticado al mecanicismo con respecto a lo orgánico, señalando que los organismos poseen una estructura dialéctica más complicada —traducida, sobre todo, en las relaciones parte-todo—, que el mecanicismo es incapaz de asimilar. Pues para éste el todo constituye la suma mecánica de las partes, descuidando la dialéctica de ambos momentos. Kant buscó la solución del problema en el idealismo subjetivo, no en una dialéctica materialista. Los sistemas dialécticos eran también para Hegel expresión de una espiritualidad inherentes en ellos. Sin embargo, los planteamientos dialécticos de Hegel en relación al sistema, su concepción «orgánica» del Estado [18] y sus progresos se sitúan por encima del mecanicismo y se concretizan, sobre todo, en sus explicaciones sobre la acción recíproca, así como en la relación de cantidad-cualidad y parte-todo. Por lo que atañe al trabajo, estos momentos dialécticos se manifiestan en los estudios de Hegel sobre la acción recíproca y mutua dependencia de los hombres en la acción. Hegel afirma en la *Filosofía del espíritu*, de 1805-1806, que el trabajo universal (es decir, el social) es división del trabajo, y con ello ahorro en el trabajo. Diez obreros pueden producir en cooperación por unidad de tiempo tantos carretes de hilo como en otras ocasiones cien. El singular trabaja aquí para *una* necesidad, crea una parte del producto. Pero el contenido de su trabajo trasciende con ello a su necesidad, el singular trasciende al universal. Todo singular, por tanto, trabaja para las necesidades de muchos: «Cada cual satisface, por tanto, las necesidades de muchos y las satisfacciones de sus necesidades particulares es el trabajo de otros muchos» [19].

[18] En toda la crítica Marx señala de un modo especial: «Es un gran progreso considerar al estado político como un organismo, y, por lo tanto, la diversidad de poderes como una diferencia viviente y racional.» (MARX, F. ENGELS, *Werke*—Obras—, tomo I, pág. 210.)

[19] HEGEL, *Jeneser Realphilosophie*. II, pág. 215.

Hegel discutió este problema más a fondo en la *Filosofía del espíritu* en los años 1803-1804. Caracterizando el sistema de la dependencia mutua en la división del trabajo, el estar-entrelazados del singular y universal, Hegel afirma que el hombre no trabaja más de lo que necesita, y no necesita más de lo que trabaja. El producto del trabajo, en vez de representar la *realidad* de la satisfacción de sus necesidades, sólo representa la *posibilidad* de esta satisfacción. El productor se limita al trabajo para *una* de sus necesidades, y se procura lo necesario por los productos de su trabajo para sus necesidades restantes. «Su trabajo es para la *necesidad* —para la abstracción de una necesidad— como un *universal*, no *su* necesidad, y la satisfacción de la totalidad de sus necesidades es un *trabajo de todos*» [20]. Así la satisfacción de las necesidades se fundamenta en una dependencia universal de unos en otros. Hegel puntualiza que para cada singular desaparece la seguridad y la certeza de sus trabajos sirvan inmediatamente a sus necesidades, pues no trabaja más para sus necesidades concretas, sino para el mercado. De este modo el singular, con sus necesidades y su trabajo, se integra en el universal, en la sociedad.

Pero Hegel también ve en este hecho peligros, que deduce originariamente en una forma bastante inconcreta de la división originaria del trabajo. Lo que aquí se desprende para él es sólo una universalidad exterior, pues las relaciones concretas de los productores no son controladas por la conciencia. Más bien, la conciencia permanece completamente indiferente a estas relaciones, aparece como conciencia de la infinitud empírica de las singularidades, de las necesidades singulares y trabajos. Las conexiones regulares, las relaciones proporcionales imperantes en la división del trabajo no son tenidas en consideración. Hegel sospecha que no es posible aprehenderlas bajo las condiciones dadas. Por tanto, cuando el individuo se somete de este modo inadecuado a la Naturaleza, sólo amplía su dependencia frente a ella. Esta idea hegeliana es muy importante. Implica la tesis de que el capitalismo, que en determinado aspecto extiende el dominio del hombre sobre la realidad exterior, hace simultáneamente a los hombres más impotentes frente a la realidad objetiva, ya que no regulan conscientemente sus propios procesos vitales. Pero Hegel deduce originariamente esta noción de la Naturaleza

[20] HEGEL, *Jenenser Realphilosophie*, I, pág. 238.

de la división del trabajo. La solución del problema, por tanto, sólo podía encontrarse lógicamente en la vuelta a la economía natural. Pero como Hegel pensaba muy realísticamente, para que se le ocurriera tal posibilidad tuvo que meterse en contradicciones insolubles para él. Según su explicación, la relación del tipo singular del trabajo con la cantidad ilimitada de necesidades es completamente imprevisible —se produce para el mercado, en el que se revela *post festum*, si se produjo para una necesidad—. De esta forma se origina una *dependencia ciega*. Hegel plantea el problema del extrañamiento sin referirse explícitamente a él. Señala que los poderes sociales creados por el hombre se le enfrentan como fuerzas extrañas, dominantes. Puede suceder el caso de que, por ejemplo, en cualquier lugar la introducción de mejores máquinas «paralice de repente, haga superfluo e inservible muy a menudo el trabajo de toda una clase de hombres, que satisfacía con él sus necesidades» [21]. Se origina un retornar de las oposiciones. Mediante la división del trabajo aumenta el número de productos, se eleva la productividad del trabajo, es mayor la comodidad para producir mercancías. Pero, por otro lado, aumenta también la dependencia ciega de los productores, «una serie de comodidades se hace de nuevo incómoda de un modo absoluto» [22]. Con estas palabras realiza una crítica *sui generis* del capitalismo. Hegel acompaña el desarrollo de la nueva sociedad en toda su afirmación del capitalismo con sentimientos de temor e inseguridad. El ser-entrelazado uno en otro de los turnos singulares del trabajo y las ramas del trabajo conduce a tal dependencia que el más ligero trastorno en un lugar puede producir consecuencias incalculables. La tiranía del producto sobre los productores se exterioriza, el autoextrañamiento del hombre se hace patente. Pero Hegel, como se ha señalado, consideraba estos peligros de la división del trabajo como fundados en sí mismos. No se percató de que la forma *capitalista* de la división del trabajo es la que somete a los hombres bajo el movimiento de los productos. Es cierto que Hegel refleja de un modo polifacético situaciones del capitalismo, pero no le fue posible definir la esencia peculiar de este orden social. Por tanto, manifiesta, en último término, un desconcierto, al igual que le sucedía en la relación de oposición entre la pobreza y la riqueza.

[21] Ibidem, pág. 239.
[22] Ibidem.

Exige un control del movimiento ciego de los productos, pero no supo indicar cómo debía llevarse a cabo. Las palabras con las que Hegel describe la economía del capitalismo denuncián preocupación y angustia: «La necesidad y el trabajo en esta universalidad realzan, forman en un pueblo grande un sistema espantoso de comunidad y dependencia recíproca, una vida de muerte agitándose en sí, que se mueve para acá y para allá ciega y elementalmente en su movimiento, necesitando como animal salvaje un dominio rígido permanente y amansamiento» [23].

El trabajo y las necesidades tienen en la posesión su lado tranquilo. En la posesión, como en el trabajo, Hegel ve penetrarse al singular y al universal. «La posesión deviene asimismo en su singularidad un universal en la totalidad de un pueblo. Permanece posesión de este singular, pero sólo en cuanto está puesto a través de la conciencia universal o en cuanto todos poseen lo suyo en ella; es decir, deviene *propiedad*» [24]. Hegel se sitúa al lado de la propiedad privada. Defiende la propiedad burguesa contra las relaciones supervivientes del feudalismo, adoptando el partido del progreso social, que se hallaba ligado en aquel tiempo al desarrollo de las relaciones capitalistas de propiedad. Al igual que Kant y Fichte, Hegel patrocinaba la *universalidad* de la propiedad, es decir, el hecho de que cada cual pueda adquirir propiedad, y su adquisición no sea un privilegio de capas sociales particulares. Puntualiza que la exclusión de otro posesor de mercancías mediante una propiedad privada dada es de tal clase que *todos* excluyen comunitariamente a cualquier otro, y, por tanto, en toda propiedad privada hallan asimismo objetivamente su propiedad, su posesión. La posesión del singular, por tanto, es al mismo tiempo la posesión de todos. En estas palabras Hegel

[23] Ibidem, pág. 240. Por lo demás, con la cuestión de la dirección social de la economía dividida según el trabajo, Hegel se halla por encima de la conciencia burguesa de entonces. En «El Capital», de Marx, leemos: «La misma conciencia burguesa, que festeja la división manufacturada del trabajo, la anexión tan larga como la vida de un trabajador a un cumplimiento al detalle y la subordinación incondicionada del obrero bajo el capital como una organización del trabajo, que acrecienta su fuerza productiva, denuncia, por tanto, todo control social consciente y la regulación del proceso social de producción como un ataque a los derechos invulnerables del propietario, a la libertad y a la «genialidad», determinada a sí misma, del capitalista individual». MARX, *Das Kapital* (El Capital), tomo I, página 374.

[24] G. W. F. HEGEL, *Jenenser Realphilosophie*, I, pág. 240.

se hace eco de los intereses *comunes* del propietario privado. El posesor personifica una *contradicción* en sí. Pues expresa que *una cosa,* como cosa, es un universal y, sin embargo, debe ser al mismo tiempo solamente singular, posesión singular. Esta contradicción se supera por el hecho de que todos poseen en la posesión singular, que la seguridad de *mi* posesión es simultáneamente la seguridad de la posesión de *todos*.

De esta suerte, Hegel pretende desarrollar la naturaleza dialéctica de la posesión, de la propiedad, resultante de la dialéctica del trabajo, adoptando con ello el punto de vista de la burguesía progresiva de aquella época. En todo caso, sus palabras revelan un desconocimiento profundo de la dinámica del desarrollo de la propiedad en la sociedad capitalista. De hecho, los singulares no se hallan nivelados, en modo alguno, con respecto a la propiedad en el capitalismo, sino que a unos, a los poseedores de los medios productivos, se oponen otros, no poseedores de los medios de producción, cuya posesión se limita a disponer de su fuerza de trabajo. Hegel se ha forjado una imagen de la sociedad burguesa todavía muy poco desarrollada, a la que considera, sobre todo, estáticamente. No sospecha la «ley del lobo» del capitalismo, que cada capitalista devora a otros muchos. La concepción hegeliana de que en el capitalismo la seguridad de cada propietario es al mismo tiempo la seguridad de todo propietario, procede de una visión romántica del capitalismo. Hegel no se hallaba en condiciones de descifrar la dialéctica real de la propiedad en la sociedad burguesa, que tiene su fundamento en la ley descubierta por Marx de la concentración y centralización de la producción y del capital. Desde el ángulo de los intereses de la clase obrera —un punto de vista completamente extraño a Hegel— no puede ni hablarse de que *todos* se garanticen recíprocamente la repartición dada de la posesión en el capitalismo. Por el contrario, con el desarrollo del capitalismo y la acentuación de sus oposiciones la *transformación* de las relaciones de propiedad, la instauración de la propiedad socialista, se convierte precisamente en presupuesto ineludible del proceso social ulterior.

Hegel poseía, como más arriba se ha observado, ciertas ideas sobre la contradictoriedad interna del orden capitalista. Pero estas sospechas se limitaron a aprehender los fenómenos exteriores. Las contradicciones del capitalismo existieron para él, sobre todo, en la oposición entre riqueza y pobreza. Pero con esto no se ha tocado nada en lo *específico* de estas con-

tradicciones. Ya he discutido lo esencial de las concepciones hegelianas sobre la oposición entre pobreza y riqueza. Por tanto, deseo limitarme a algunas observaciones. Hegel opina que la desigualdad es inevitable en las relaciones de oposición. La tendencia al aumento de la riqueza se desprende esencialmente de su determinabilidad cuantitativa. Esta es una explicación completamente superficial. Hegel no poseía una idea exacta sobre la esencia y función de la tendencia capitalista a la ganancia y sus raíces sociales. La desigualdad en las relaciones de posesión que se manifiesta dentro de la clase industrial en el desdoblamiento en muchas profesiones particulares, de diferente valor económico, produce una relación de tiranía y sometimiento mediante su simple atributo cualitativo: «El singular desmesuradamente rico deviene un poder» [25]. En esta expresión se halla implícito un momento histórico-materialista. Hegel vislumbra que el poder económico conduce al poder político. En todo caso, se inclina hacia una absolutización del lado cuantitativo de la riqueza, sin poder descubrir su cualidad social, la disposición sobre los medios productivos. La riqueza sin límites, de un lado, se halla unida con la más profunda pobreza del otro. Con ello los vínculos éticos del pueblo se resquebrajan. La masa de la riqueza, la acumulación, deviene el principio dominante de la sociedad, y el pueblo se desintegra. El autoextrañamiento del hombre —un tema que late inexpresado en todos los estudios económicos de Hegel— se manifiesta aquí de una forma más aguda: la adquisición de la riqueza, la ganancia, se convierte en principio impulsor de las acciones humanas, destruyéndose con ello la moralidad natural del pueblo. Hegel se percató en cierta proporción de los momentos negativos, inherentes a la vida capitalista de adquisición. La sociedad idealizada de los antiguos es para él una época cuya decadencia le sume en la tristeza. Pero es al mismo tiempo bastante realista para reconocer la necesidad del desenvolvimiento del capitalismo. Hegel sólo pudo contestar de un modo utópico a la cuestión de cómo deben ser resueltas las oposiciones, cada vez más palpables, del capitalismo. Asigna al Gobierno la tarea de contrarrestar con gran decisión la desigualdad social y el peligro procedente «de una destrucción universal». Esto debería llevarse a cabo, por una parte, mediante «la agravación de la ganancia elevada», y, por otra parte, por medio de la inte-

[25] G. W. F. HEGEL, *System der Sittlichkeit*, pág. 495.

gración de los capitalistas y del obrero asalariado en el«Estado», concebido por Hegel como el medio de la armonización de las oposiciones.

Ya se ha señalado que Hegel no comulgaba con la opinión de que la solución de las oposiciones sociales debe lograrse mediante la lucha de las clases contrapuestas. Intentaba más bien mantener alejadas de la clase burguesa las conmociones sociales, originadas por la lucha de las oposiciones, considerando como el medio más apto para ello una agrupación corporativa de la sociedad. Una «profesión» representa, según palabras de Hegel, una constitución en pequeño. En ella existe una «dependencia física». Se da una relación de individuo a individuo, fundando una «conexión activa interna». Hegel pretendía reproducir en la «profesión» el orden social de los antiguos, tal como se lo imaginaba. La profesión, como constituida en sí, es un universal viviente en el marco de su limitación, a diferencia de la universalidad «formal» de la división del trabajo: «Lo que es su universal, su ley y derecho, procede al mismo tiempo de su voluntad y autoactividad» [26]. La universalidad de la profesión es una relación de orden, determinada y deseada por la conciencia. La profesión personifica un organismo, en donde todos los miembros son dependientes mutuamente unos de otros, el capitalista del obrero y al revés. Esta manera de pensar corresponde exactamente a una fase del capitalismo todavía no desarrollada del todo. Defendía el orden capitalista al armonizarle. Así, por mucho que se falsificara el capitalismo, sin embargo, por otra parte, se adoptaba una postura progresista. Pues, de hecho, las oposiciones sociales del capitalismo apenas se habían manifestado en aquella época, en especial en Alemania. La oposición entre el orden burgués y el feudal era determinante, y el progreso se hallaba unido al desarrollo del capitalismo [27].

Según Hegel, la naturaleza orgánica de la «profesión» conforma a cada miembro singular con los otros. No se trata de una unidad absoluta, pues, como hemos afirmado, existe también una independencia recíproca. Pero ésta es de tipo moral,

[26] Ibidem, pág. 496.

[27] «Por esta época (1800) el modo capitalista de producción y con él la oposición entre burguesía y proletariado se hallaba todavía muy poco desarrollada.» «El nuevo modo de producción se encontraba todavía en el comienzo de sus ramas ascendentes; el único modo posible de producción bajo aquellas circunstancias era el normal.» ENGELS, *Anti-Dühring*, págs. 316, 321.

se funda en la confianza, respeto y cosas por el estilo. Lo que se proclama con estas palabras de Hegel es una utopía manifiesta. Su contenido se apoya en la idea de que las oposiciones entre pobres y ricos, entre dominados y dominadores, se podrían conciliar en el ámbito del orden capitalista hasta tal extremo que pudieran evitarse los fenómenos eructivos. El rico en la «profesión», piensa Hegel, se ve «inmediatamente forzado a suavizar la relación de dominio y a una sospecha del mismo mediante una participación más universal en el mismo, y la desigualdad exterior se disminuye no sólo exteriormente, en cuanto lo indefinido no se abandona a la determinabilidad, sino que existe como actividad viviente, extirpándose, por tanto, la tendencia misma a una riqueza ilimitada» [28]. Las concepciones ingenuas de Hegel sobre la posibilidad de someter a control las oposiciones sociales en el capitalismo hallaron la expresión más cristalina en estas palabras. Además evidencian la ambigüedad de la posición hegeliana frente al capitalismo. Pues, por una parte, afirma y justifica la aspiración capitalista a la ganancia (sin poder determinarla socialmente); por otra parte, se ve obligado a buscar vías de solución para su refrenamiento y limitación.

Hegel sostenía la opinión de que la organización corporativa de los artesanos, y en proporción, de los propietarios de las manufacturas, debería servir al mismo tiempo para reducir los efectos de la sociedad capitalista y adoptar ciertas medidas económicas que garantizasen la seguridad económica del burgués singular. Este parece ser el sentido de las expresiones siguientes en el *Sistema de moralidad:* «El valor y el precio del trabajo y del producto se determina según el sistema universal de todas las necesidades, superándose completamente la arbitrariedad en el valor, que se fundaba en la necesidad particular de los otros, así como la incertidumbre de si lo superfluo es necesario para otros» [29]. Aquí se confirma que Hegel apoyaba el desarrollo capitalista, pero al mismo tiempo sospechaba el bagaje de conflictos inherentes a la economía burguesa consciente, planeada y proyectada según la división del trabajo, recomendando contrarrestarla mediante un sistema de medidas estatales y sociales. La fuente de las opiniones hegelianas sobre la contradictoriedad del desarrollo del capitalismo debería buscarse, sobre todo, en su

[28] HEGEL, *System der Sttlichkeit* (Sistema de moralidad), pág. 497.
[29] Ibidem, pág. 478.

familiaridad con la literatura económica inglesa, a pesar de que aquí sólo se abordaron naturalmente las oposiciones del capitalismo de una forma alusiva. El carácter antagónico de la sociedad capitalista, que aquí sólo existía en las primeras fases, también se hizo visible en Alemania, precisamente al agudizarse las oposiciones entre pobres y ricos y en las rebeliones sucesivas y levantamientos de los explotados, entre otros, artesanos y obreros asalariados. En la literatura, estas oposiciones se reflejan en las obras de publicistas revolucionarios como A. Rebmann o el socialista utópico Frölich y Ziegenhagen, cuyos trabajos se habían publicado precisamente en 1793. Hegel se decidió por el capitalismo, a diferencia de Frölich y Ziegenhagen, pero al mismo tiempo buscó durante su vida las medidas apropiadas que deberían aminorar los peligros internos de esta sociedad. Consideró como un medio para la suavización de estos conflictos una agrupación corporativa de la sociedad.

Las relaciones materiales de la sociedad, tal como Hegel las pretendió aprehender en sus explicaciones sobre las profesiones, eran de tipo espiritual, personificaciones de la razón operante en la Historia. Esto se manifiesa, por ejemplo, en lo referente a las profesión del comerciante, por el hecho de que Hegel define el cambio como algo espiritual. El cambio, como distinto del trabajo objetivo y de la consumición, es el medio espiritual entre la necesidad y el trabajo. Hegel no pudo formular ni solucionar los nuevos problemas en su explicación de la sociedad frente al materialismo mecánico, a no ser de una forma idealista. Para los materialistas mecanicistas, cuya categoría central era la causalidad, considerada mecánica y metafísicamente, las relaciones sociales se reducían a conexiones lineales y causales. Esta metafísica se hallaba estrechamente ligada a una concepción de la Historia, idealista en su totalidad y en parte mística. Hegel, al igual que Fichte [30], intentaba

[39] En los «Discursos a la nación alemana», Fichte criticó la «concepción mecánica de la sociedad» (o. c. p. 125), que intenta «agrupar toda la vida en la sociedad a una gran obra artificial de bombas y ruedas» (Ibidem). Como antítesis presenta una concepción orgánica del Estado, que presupone «como miembro de todos y de algunos un Espíritu fijo y seguro» (Ibidem, pág. 128). «Este es para ella el resorte actuante por sí mismo y eternamente en movimiento, que ordenará y moverá continuamente la vida de la sociedad» (Ibidem). La obra de PAUL MOMBERT, Jena, 1927, *Geschichte der Nationalökonomie* (Historia de la economía política), contiene referencias a la amplitud de la concepción mecanicista del Estado. El autor trae a cola-

comprender la sociedad como un todo orgánico y aprehender las relaciones dialécticas internas. Pero sólo podía conseguir esto mediante una repulsa completa del materialismo y admitiendo que el carácter ordenado del curso de la historia universal es plasmación de un plan racional inmanente. Aquilató que no sólo en la Naturaleza, sino también en la sociedad, todo sucede de forma regulada. Pero desfiguró esta tesis acertada al interpretar la regularidad como racionalidad. En consecuencia, las relaciones más complicadas en la vida de la sociedad poseían para él un carácter no-material, espiritual.

Antes del marxismo era imposible una concepción materialista de la sociedad. Las oposiciones clasistas debían haberse simplificado y con ello cristalizado en su dialéctica, debía haberse implantado un desarrollo impetuoso de las fuerzas de producción antes de que fuera posible reconocer las bases materiales del proceso evolutivo social. Pero, sobre todo, debió haberse aceptado y sostenido el punto de vista de la clase obrera, ya que esta clase no tenía interés alguno en disimular las relaciones sociales, sino que, por el contrario, debía dilucidar científicamente las cuestiones referentes a la sociedad en propio interés vital. En consecuencia, Marx y Engels fueron los que primero pudieron desarrollar la teoría materialista de la sociedad. Aun cuando en Hegel existan ideas dialécticas muy interesantes y hasta esporádicamente una aproximación al materialismo histórico, sin embargo, en su concepción de la sociedad y del mundo permaneció ligado al idealismo.

b) *La «Fenomenología del espíritu»*

En los escritos y lecciones anteriores a la *Fenomenología del espíritu* Hegel había convertido el trabajo material en

ción diversas citas (págs. 182 s.) de los representantes de esta concepción. J. V. von Justi escribe: «Un estado bien constituido debe ser completamente semejante a una máquina, en donde todas las ruedas y muelles se ajustan unos a otros hasta en lo más mínimo; y el regente ha de ser el demiurgo del mundo, el primer resorte o el alma, si así puede decirse, que pone todo en movimiento». A. L. v. Schlözer calificaba al Soberano de «director de las máquinas». «El modo más instructivo de tratar la teoría del Estado es cuando se considera al Estado como una máquina artificial, ordenada en todas sus partee, con el objeto de alcanzar un fin determinado.» L. B. M. Schmidt, en su *Teoriá de la Economía del Estado* (1780), se refirió a la comparación entre el Estado y la máquina hasta en lo más minucioso. Para él el Estado era una gran máquina, cuyo fin primordial es la felicidad de los ciudadanos.

objeto de sus investigaciones, apoyado en las obras de los economistas nacionales ingleses Steuart y Smith, indagando las relaciones dialécticas que afloraban aquí. Lo que atraía el interés de Hegel era, sobre todo, la relación entre el singular y el universal en la sociedad. De este modo, estudió las relaciones de singular y universal en el proceso inmediato del trabajo y adicionalmente en la división del trabajo, en la propiedad y en el intercambio de mercancías. En el utensilio le interesó la relación de la mediación, suscitada por el utensilio entre necesidad y goce, objeto de trabajo y producto acabado. En la *Fenomenología* estos problemas se desplazan a segundo plano. Hegel estudia aquí, sobre todo, el trabajo como proceso autocreativo del hombre.

No hace mucho, Roger Garaudy ha llamado la atención, con toda razón, sobre la trascendencia de estas ideas hegelianas. R. Garaudy defendió una ponencia sobre el tema «las tareas de los filósofos comunistas y la crítica de los errores filosóficos de Stalin» en una reunión de los filósofos comunistas franceses, bajo la presidencia de Maurice Thorez, el 14 de junio de 1962. Garaudy se refirió también al uso que Stalin (y Shdanows) habían hecho de la herencia filosófica. Señaló que Stalin propugnaba fácticamente la eliminación de Hegel de las fuentes filosóficas marxistas. Garaudy afirmó que Marx y Engels habían aceptado tres puntos esenciales, desmistificándoles y elaborándoles ulteriormente. Se trata de lo siguiente:

1) El primado de la actividad.

2) La concepción del hombre como una esencia, creándose a sí mismo mediante el trabajo.

3) El método dialéctico [31].

Garaudy presenta los momentos siguientes, que caracterizan la concepción hegeliana del hombre como esencia, creándose a sí misma: el mundo del hombre es la obra del hombre, el producto de su trabajo. No hay nada inaccesible a la razón humana. Los poderes sociales creados por el hombre no se manifiestan como su esencia, sino como cosas extrañas (extrañamiento). La libertad del hombre consiste en la superación del extrañamiento. La auténtica libertad sólo se da en la sociedad, no fuera de ella; el individualismo sólo es una ilusión

[31] ROGER GARAUDY, Rapport, en: *Cahiers du communisme*, 1962, números 7-8, págs. 103 s.

de la libertad. La Historia es el proceso de la liberación y autocreación del hombre.

El estudio del «lado activo», tal como se expresa en estos pensamientos de Hegel, representa, de hecho, uno de los méritos más destacados de la filosofía alemana clásica, pero, en todo caso, este estudio se llevó a cabo en el marco de una mistificación idealista. Kant había acentuado en su crítica del conocimiento la idea de la actividad del sujeto en el proceso cognoscitivo, en contraposición a la concepción mecanicista-materialista del hombre y su conocimiento como mero producto pasivo de las influencias del ambiente. No obstante, esta idea no se fundamentaba científicamente en él, pues Kant pensaba que el sujeto cognoscente imprime *a priori* estructuras preexistentes en el material sensible. Más o menos al mismo tiempo que Kant, J. G. Herder, el gran enemigo del idealismo alemán especulativo, había aplicado la idea de actividad del hombre a la consideración de la Historia. En sus *Ideas para una filosofía de la historia de la Humanidad* intentó explicar el desarrollo de la sociedad por factores objetivos, rechazando toda concepción teórica de la Historia. Herder no concebía al hombre como producto pasivo de su ambiente, sino que se esforzó en demostrar que el hombre transforma incesantemente su medio ambiente por medio del trabajo, con lo cual él mismo experimenta al mismo tiempo una transformación. J. G. Fichte prestó gran atención al estudio de este «lado activo». Su teoría idealista de la ciencia debía proporcionar un fundamento teórico para la concepción del hombre como esencia activa, demostrando lo infundado de la explicación metafísica hombre-medio ambiente. Pero Fichte exageró la idea de actividad, dotándola nuevamente de un sentido metafísico. Pensaba que el sujeto humano se caracteriza por la actividad y no por otra cosa, mediante la actividad por su voluntad propia. Fichte no fue capaz de descubrir en realidad las relaciones recíprocas entre el hombre y su medio ambiente. En todo esto fue una parte positiva de Fichte descatar la actividad humana en su ética. Consideraba el no hacer nada como el mayor vicio del hombre, y la actividad, como la mayor felicidad.

La concepción del lado activo en la filosofía alemana clásica debe ser considerada como la expresión de la crítica a las deficiencias comprobadas de la imagen mecanicista y materialista del hombre. Según su contenido social, representaba el reflejo de la tendencia lucrativa burguesa, se dirigía

contra el desprecio feudal de cualquier trabajo, contra la ociosidad de los nobles y del clero. En el *Manifiesto comunista* se señala a este respecto: «La burguesía ha descubierto cómo la manifestación brutal de la fuerza, que admira tanto la reacción en la Edad Media, encontraba su complemento adecuado en la ociosidad más escrupulosa. Ella ha demostrado, en primer lugar, lo que la actividad humana puede realizar» [32]. Pero los representantes de la filosofía alemana clásica no se hallaban en condiciones, en conformidad con su clase, de descubrir en forma realmente científica la esencia del trabajo y de la actividad humana. Cuando hablaban del trabajo y de la actividad, pensaban en la *totalidad* del tercer Estado, el trabajo de los campesinos, de los artesanos, del obrero asalariado, de los capitalistas, intelectuales, etc. La distinción real de las formas diferentes y contrapuestas del trabajo no había llegado aún a tal extremo como para que se reconociera en la actividad productiva material el fundamento de toda la vida social, a pesar de que se propusieron algunas sugerencias sobre el particular. G. Forster veía realizado el ideal de la verdadera humanidad en la actividad del empresario burgués. Por tanto, no es ningún milagro que para Hegel el trabajo auténtico fuera, en última instancia, la actividad teórica.

Hegel se vuelve en la *Fenemonología del espíritu* contra la fisionomía y frenología, que buscan la expresión de la esencia humana en exterioridades como los rasgos de la cara y las formas del cráneo. En contraposición a esto, la boca locuaz (el lenguaje) y la mano laboriosa (el trabajo) son para Hegel aquellos órganos realizadores del hombre que vuelcan lo interior hacia lo exterior, haciendo visible su esencia. Esta acentuación del lenguaje y del trabajo como manifestación esencial del hombre debe ser apreciada de un modo muy positivo. En cierto modo representa un presentimiento de la idea de Engels sobre la función del trabajo y del lenguaje en el origen y desarrollo del hombre. La esencia interior del hombre, señala Hegel, exige en sus hechos, en su obra, una realidad independiente y separada del individuo. «El lenguaje y el trabajo son exteriorizaciones en las que el individuo no se retiene y posee ya en él mismo, sino en que deja que lo interior caiga totalmente fuera de sí y lo abandona a algo otro» [33].

[32] MARX, F. ENGELS, *Ausgewählte Schriften in 2 Bänden* (Escritos escogidos en dos tomos), Berlín, 1955, t. I, pág. 26.
[33] HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, pág. 186.

Con esto Hegel determina al trabajo y a la actividad, junto con el lenguaje, como la realización auténtica del individuo, oponiéndose a la concepción del hombre como producto pasivo de influencias ambientales. (Volveré a la función del lenguaje desde la perspectiva hegeliana en el capítulo «El extrañamiento».) Para saber lo que hay en un hombre, no debemos interrogar a los rasgos del rostro o a otras exteriorizaciones, sino a sus hechos. El hombre pone su esencia en la obra. «El *verdadero ser* del hombre es, por el contrario, *su obrar;* en éste es la individualidad *real*» [34]. El ser peculiar del hombre no es una corporalidad tranquila, fija, sino que se presenta en el obrar como la esencia negativa, cuya función consiste en superar el ser, transformar las cosas. Con esto Hegel adopta el punto de vista dialéctico del devenir, del cambio en la determinación de la esencia del hombre, rechazando un modo de observación metafísico, que se estaciona en el ser inmutable. Lo que caracteriza al hombre no es el mero ser, sino el devenir, la actividad. Además, mediante el obrar se refuta en la práctica la opinión de que la individualidad es algo indefinidamente determinado y determinable —y con ello no demasiado determinante—. En la acción consumada se aleja esta falsa infinitud; el hecho es algo concreto y determinado: «Es *esto,* y su ser no es solamente un signo, sino la cosa misma. Es *esto,* y el hombre individual *es* lo que dicho acto *es;* en la simplicidad de este *ser,* el hombre individual es para otros una esencia universal que es, y deja de ser una esencia solamente supuesta» [35]. Hegel observa que únicamente el hecho personifica el ser auténtico del hombre, no su figura exterior. Igualmente, si la obra del hombre y la posibilidad interior, capacidad o intención se hallan contrapuestas, sólo la obra puede considerarse como su realidad verdadera. El querer o el suponer no es lo decisivo, sino únicamente el hacer. Esta es una concepción que Hegel contrapone a la sobrevaloración kantiana de la buena voluntad, acusando influencias del pensamiento fichtiano. Pero el carácter del hecho determina justamente que éste represente algo real, consistente, o que sea una mera intención, que el intento de su realización desemboque en la nada. «La objetivación no hace cambiar el hecho mismo, sino que se limita a poner de manifiesto *lo que* éste es, decir, si *es* o no es *nada*» [36]. Con esto Hegel convierte a la praxis en el pa-

[34] Ibidem, pág. 192.
[35] Ibidem, págs. 192 s.
[36] Ibidem, pág. 193.

trón decisivo, en contraposición a su sistema idealista. Para el enjuiciamiento de un hombre sólo es decisivo el hecho de que produce un ser real, no solamente su buena intención. Hegel califica directamente como juego ocioso la tendencia a seccionar en intenciones y motivos el hecho consumado de un hombre. Pues mediante esto el hombre *real,* al igual que sus hechos, se reducen a meras representaciones. Mientras Kant en el juicio del hacer de un hombre había interrogado primariamente a sus motivos interiores, Hegel atribuye importancia decisiva al hecho consumado. Hegel es aquí, en cierto sentido, «más burgués» que Kant. Para él todo lo decide el «éxito económico», no «la pureza del corazón». No se trata de palabras ni de intenciones, sino de hechos. En consecuencia, afirma: «Por tanto, el individuo no puede saber lo que *es* antes de traducirse en realidad mediante la acción» [37]. El hecho es la exteriorización completa de la esencia de un hombre, es, como se expresa Hegel, su mismo yo real. Por consiguiente, el hombre sólo puede alcanzar satisfacción completa, sentimiento auténtico de sí mismo, en el hacer, en el trabajo. Hegel muestra en la *Fenomenología* que la experiencia, llevada a cabo por la autoconciencia en su realización, declara que «la dicha se encuentra de un modo inmediato en la acción misma y de que la misma acción es el bien» [38]. Estas ideas, que ensalzan el trabajo y la actividad, pertenecen a aquellos pasajes de su filosofía en los que se acerca al materialismo, y en los que su gran sentido de la realidad cosecha resultados fructíferos. Y aun cuando, como observa Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos,* la actividad auténtica para Hegel era la actividad espiritual, sin embargo, se ha aproximado al pensamiento de que el trabajo es la autocreación y autorealización del hombre, donde exterioriza su esencia verdadera.

Hegel llega a estas ideas, sobre todo, en sus reflexiones sobre la «Independencia y la sujeción de la conciencia; señorío y servidumbre». En este apartado intenta captar la esencia y dialéctica de la relación entre el señorío económico y la subordinación. Esta relación existe para él especialmente en las épocas preburguesas de la sociedad, en la esclavitud y en el feudalismo, mientras que, según su opinión, las oposiciones económicas en el capitalismo podrían ser suavi-

[37] Ibidem, pág. 235.
[38] Ibidem, pág. 213.

zadas, aunque no alejadas completamente, por medio de medidas gubernamentales sobre la base de una agrupación corporativa de la sociedad. Hegel compartía en este sentido todas las ilusiones de los ideólogos de la joven burguesía, revelando una incomprensión de la auténtica esencia social de «señor y servidumbre» tanto en la esclavitud y en el feudalismo como en la sociedad burguesa [39]. Sin embargo, aun bajo estas limitaciones, desarrolló ideas muy interesantes sobre la importancia del trabajo para la liberación del hombre de la opresión social y para el desarrollo de la independencia de los oprimidos en el pensamiento y en la acción.

En la explicación hegeliana se enfrentan dos «figuras de conciencia»: el señor y el siervo. El «señor» representa los estratos superiores de la sociedad feudal, nobleza y clero; en cambio, el siervo personifica el tercer Estado, el pueblo. Hegel se apoya en la concepción típica del siglo XVIII de Robinsón [40], una concepción definida por Marx como la anticipación de la sociedad burguesa [41]. (En todo caso, debemos señalar que, por ejemplo, en Herder esta concepción unilateral era mucho menos acentuada. Aquí el hombre, operante his-

[39] E. Albrecht pasa por alto los hechos cuando afirma que en la dialéctica señor-siervo se trata «del descubrimiento de las relaciones contradictorias entre la burguesía y el proletariado» *(Deutsche Zeitschrift für Philosophie* —Revista alemana de Filosofía—, 2/1955, página 228). Pues para Hegel no existía aún la oposición entre obreros asalariados y capitalistas. J. Höppner, que combate acertadamente la explicación de Albrecht *(Deutsche Zeitschrift für Philosophie,* 3/1956, págs. 290 ss.), desconoce el significado real del capítulo señor-siervo, así como la concepción hegeliana del trabajo como autocreación del hombre. La dialéctica señor-siervo no se reduce en modo alguno, como Höppner afirma, a la concesión de que el obrero tiene derecho a la autoconciencia y reconocimiento por razón de sus actividades. Aquí, sin atender a sus límites conceptuales y clasistas, Hegel ha captado un momento real del desarrollo humano. Este consiste en que la historia tiene como objeto la *autoactividad* del hombre, que el trabajador lleva adelante la sociedad humana, mientras el que no hace nada se convierte cada vez más en un fenómeno inútil. Pero Hegel no ve que una actividad material decisiva, a través de la que se consigue un desarrolo social superior, es la lucha política en la forma de la organización de la revolución social. Por este hecho no puede afirmarse que Hegel ha conocido la dialéctica de la relación entre la burguesía y el proletariado.

[40] En su *Propedéutica* de Nürnberg, Hegel declara que en la relación señor-siervo ha presentado la «historia de Robinson y Freitag» (HEGEL, *Nürnberg Schriften* —Escritos de Nürnberg—, Leipzig, 1938, página 209).

[41] MARX, *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (Hacia una crítica de la Economía Política), págs. 235 s.

tóricamente, era considerado precisamente como individuo *social.)* El señor, aclara Hegel, es una conciencia independiente, existente *para sí,* pero esta independencia se halla mediada por otra conciencia, por la conciencia del siervo, a cuyas condiciones vitales le pertenece hallarse vinculado al *ser* independiente, a la realidad exterior. El señor se relaciona de un modo variable mediante otro al siervo y al ser independiente. Se relaciona mediatamente al siervo a través del ser independiente, pues el siervo está vinculado a éste. El señor posee el poder sobre este ser —sobre el terreno y suelos, sobre los utensilios—, porque, como Hegel afirma, en la lucha precedente a la relación señor-siervo, el señor no ha temido la muerte, mientras el siervo prefirió el estar-sometido a la muerte. Esta es, naturalmente, una explicación idealista, rebuscada. Hegel no comprende la naturaleza típica y la génesis de las oposiciones sociales, como ya hemos observado. Por otra parte, participa de las limitaciones del pensamiento histórico burgués del siglo XVIII, al considerar en la fuerza la palanca de las transformaciones básicas. Esta es una concepción que se encuentra también, por ejemplo, en Herder y Forster. Hegel afirma que el señor, en cuanto tiene poder sobre el ser cosa, posee poder sobre el siervo, hace también dependiente de sí al siervo mediante esta relación. Lo que se oculta detrás de estas especulaciones difíciles y oscuras de Hegel es un núcleo racional: la no libertad del siervo radica en que se halla separado de los medios decisivos de producción. En cuanto el señor posee el poder de «disposición» sobre el terreno y el suelo, con ello domina simultáneamente sobre el siervo, que no podría existir sin el trabajo del suelo.

Así como el señor se relaciona mediatamente al siervo a través del ser independiente, del mismo modo se relaciona mediatamente al ser, a la cosa, a través del siervo. El siervo se relaciona igualmente a la cosa, pero de distinto modo que el señor. Pues para el siervo la cosa conserva su independencia; en cuanto se relaciona negativamente al terreno y al suelo, etcétera, su negación no aboca a la destrucción de la cosa, sino que la *elabora.* Los campos y prados, los rebaños, pertenecen al señor, están a disposición de sus necesidades, y se apropia los frutos del campo y los productos animales para su goce. Puede disponer libremente de ellos. Pero el siervo no puede hacer esto. Trabaja la cosa, pero no le pertenece.

Para obtener la independencia de la conciencia (para la

conciencia del *citoyen* de su validez social —pues Hegel explica todo este fenómeno de un modo teleológico—, la autoconciencia debe penetrar a través de la lucha de dos autoconciencias. Pues la independencia sólo puede surgir de la oposición superada. Traducido a un lenguaje abstracto y filosófico, Hegel expresa aquí que la libertad social —entendida, en todo caso, como libertad del burgués— procede de la no libertad superada y de la oposición entre libre y no libre, en cuanto constituye una etapa histórica necesaria de la libertad realizada. Hegel piensa que la obediencia es una fase formativa inalienable de todo hombre singular. De este modo, los pueblos deberían regirse, en primer lugar, bajo una minoría dominante por medio de la disciplina rígida de la subordinación, antes de que pudieran lograr una libertad auténtica. Esta es una explicación en la que no debe descuidarse su carácter fundamentalmente especulativo. Hegel presenta las citadas relaciones como una lucha por «ser-reconocida»; para alcanzar una autoconciencia verdadera, la conciencia necesita el reconocimiento por otra conciencia. En esta concepción se trasluce el pensamiento jurídico burgués: el singular debe haberse fijado como persona jurídica y cada cual ha de enfrentarse a nosotros como propietarios privados. En la relación señor-siervo (la relación feudal) se ha logrado, por supuesto, un reconocimiento, pero, sin embargo, como nota Hegel, sólo de un modo unilateral, como relación recíproca social y jurídicamente de desiguales. Falta el momento para un reconocimiento propio: que ambos lados se comporten mutuamente de igual manera (como libres jurídicamente, como propietarios privados). La superación de este reconocimiento desigual, la superación de la relación señor-siervo, se efectúa a través del trabajo del siervo. La conciencia servil supera su estar-sometida en su actividad, destruye la dependencia del señor y de la Naturaleza. Pues la conciencia llega a sí misma a través del trabajo, logra su independencia verdadera, su autoconciencia peculiar. En estas ideas hegelianas se revaloriza la concepción de que el tercer Estado es capaz de protagonizar una posición determinante social por medio del trabajo y de la adquisición.

En la relación con las cosas parecía que había agradado al siervo la relación inesencial, pues la cosa conservaba su independencia para él y no podía disponer de ella. El señor se había reservado la disposición sobre la cosa, consiguiendo con ello un sentimiento imperturbable de la dignidad propia.

Pero esta satisfacción desaparece progresivamente en el curso del desarrollo, pues le falta la objetividad, y con ello la realidad auténtica, consumada. Debido a que el señor no trabaja, sino que sólo goza, el poder sobre el mundo de las cosas, sobre la Naturaleza, no está en sus manos. El trabajo, en cambio, es, según la definición de Hegel, apetencia reprimida, la destrucción del objeto se detiene en él; el trabajo *forma*. Mientras la negación negativa del señor a la cosa conduce a su desaparición, la relación negativa del siervo trabajador aboca en el objeto a la formación del mismo, conduce a algo permanente, pues el objeto tiene independencia para el trabajador (no es su propiedad), y aquí no se trata para él de destruirle en el goce, sino de someterle a un cambio de forma. El trabajo, la acción formativa, contructiva, procura objetividad concreta a la conciencia en los productos del trabajo; la conciencia que trabaja, el hombre que trabaja, llega mediante el trabajo a la intuición de su independencia propia, de sus fuerzas y capacidades. Este es el punto de vista de Hegel, señalado hace un momento: que el ser auténtico del hombre se manifiesta en la acción, en la obra. Ahora profundiza en la idea de que su independencia y poder se evidencian objetivamente en los productos de su trabajo.

La formación, según Hegel, no sólo posee este significado positivo de que el que trabaja confiere con esto forma independiente a sus fuerzas esenciales, sino que posee un significado negativo por lo que se refiere a su temor, a su sometimiento a las cosas. Pues el siervo aprende a reconocer en el trabajo su poder sobre la coseidad, ante la cual, según las explicaciones especulativas de Hegel, había temblado y se había convertido para él en la causante de su existencia no libre. El hombre supera el poder indomable de las cosas en el trabajo, deviene señor de la Naturaleza y se da forma objetiva a sí mismo, a sus capacidades interiores y fuerzas esenciales en los productos de su trabajo. De este modo la conciencia se percata a través del trabajo de que ella misma es *en y para* sí, que es un ser verdadero e independiente. La «conciencia servil» se desarrolla en autoconciencia precisamente en el trabajo, al cual se hallaba sometida bajo un doble aspecto, el del señor y el de la cosa. «Deviene, por tanto, por medio de este reencontrarse por sí misma *sentido propio*,

precisamente en el trabajo, en que sólo parecía ser un *sentido extraño*» [42].

Las reflexiones de Hegel sobre la función del trabajo en la consecución de la independencia de la conciencia poseen el momento positivo, importante, en que se señala el carácter formativo, transformante, del trabajo tanto en la Naturaleza como en el trabajador mismo. Carlos Marx expresó esta propiedad esencial del trabajo en el *Capital* al afirmar que el hombre transforma mediante el trabajo no sólo la naturaleza exterior, sino, al mismo tiempo, su propia esencia, su naturaleza peculiar [43]. El trabajo es para Hegel aquel proceso en donde el hombre se encuentra a sí mismo, en donde desarrolla verdaderamente su humanidad. Es el proceso a través del cual obtiene validez social la burguesía. (Para Hegel, como se ha señalado más arriba, el empresario trabaja de igual modo que el trabajador, y ambos se sitúan, por lo mismo, en oposición al noble.) Marx señaló como la grandeza de la *Fenomenología* el hecho de que Hegel se percató de la esencia del trabajo en esta obra, considerando al hombre real como resultado de su propio trabajo [44]. Unicamente debemos apostillar, delimitando, que estas relaciones fueron más presentidas que desarrolladas realmente de un modo consciente. En Hegel fallaron unas condiciones objetivas y subjetivas para una comprensión verdadera de la función del trabajo y del hombre trabajador. Pues, por una parte, la clase obrera, como la forma históricamente más significativa del pueblo trabajador, apenas se había desarrollado en aquella época; por otra, el punto de vista clasista, el punto de vista de la burguesía, impedía a Hegel el acceso a una comprensión auténtica de la importancia de la actividad en la producción. En consecuencia, Marx pudo afirmar que el trabajo, reconocido por Hegel, es el trabajo espiritual. Y de este modo la actividad material de la producción sólo desempeña la función de un fenómeno marginal en la *Fenomenología,* mientras el trabajo propio, cuyo desarrollo se presenta aquí, es el trabajo del conocimiento, de la experiencia de la conciencia [45].

[42] HEGEL, *Fenomenología del Espíritu,* pág. 120.
[43] MARX, *Das Kapital,* tomo I, pág. 185.
[44] MARX, ENGELS, *Die Heilige Familie* (La Sagrada Familia), página 80.
[45] Esta relación es pasada por alto, por ejemplo, por Iring Fetscher, quien, con la preocupación de los ideólogos burgueses modernos de reducir Marx a Hegel, afirma que la dialéctica señor-siervo

Pero en el marco de estas limitaciones Hegel propone continuamente ideas dignas de tenerse en cuenta sobre el carácter dialéctico del trabajo y, en particular, sobre el obrar humano. Tales pensamientos contienen en algunos capítulos, por ejemplo en el de «El reino animal del espíritu y el engaño, o la cosa misma», explicaciones sobre el individuo operante y el actuar eficaz del hombre. Los momentos del obrar, tal como Hegel los presenta aquí, son los siguientes [46]: El primero es el objeto, tal como pertenece aún a la conciencia, el fin, que se contrapone a una realidad existente. En el concepto de fin yace la idea de transformación de la realidad. La realidad debe adquirir otra propiedad de la que posee, y esta alteridad es concebida, en primer lugar, en la mente del individuo operante. Estas nociones, de lo que Hegel no se percata, parten de experiencias determinadas, que el hombre cosecha en la realidad exterior. Según esto, el primer momento no es el fin, sino una realidad ya encontrada, que debe configurarse en conformidad con los fines del hombre. La postura hegeliana se halla marcada por la actitud idealista básica del filósofo. El segundo momento en el obrar —según la explicación hegeliana— es la realización del fin, la transición del fin de la conciencia a la realidad mediante la acción del hombre. La actividad es el medio a través del cual algo objetivo procede de algo todavía subjetivo. El tercer momento es el objeto transformado mediante el obrar, el objeto en cuanto no es más un fin subjetivo, sino una realidad objetiva, configurada. Según Hegel, éstos son los tres momentos de toda acción humana. El obrar constituye, para hablar en términos hegelianos, un resultado, cuyo medio es el obrar dirigido. Hegel caracteriza el obrar con los siguientes términos: «El obrar sólo es, en efecto, un pura traducción de la forma del ser todavía no presentado a la del ser presentado» [47]. Con esto, lo que se realiza en el obrar humano es un tránsito de la posibilidad a la realidad.

La opinión, traída reiteradamente en la *Fenomenología*, sobre la importancia de la actividad humana declara que el

se ha «convertido en el punto de partida del pensamiento de Marx». (IRING FETSCHER, *Der Marxismus im Spiegel der französichen Philosophie* —El Marxismo en el espejo de la Filosofía francesa—, en «Marxismusstudien», pág. 186.)

[46] Véanse las observaciones referentes a esto en el capítulo VII de este trabajo.

[47] HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, pág. 235.

obrar humano se halla por encima del mero hablar, que el hombre sólo logra su satisfacción verdadera, su felicidad plena en el obrar, en el actuar. El curso del mundo —el actuar real, concreto del hombre— se halla, a pesar de múltiples motivos «inmorales», por encima de la virtud, que permanece ociosa, derivando en palabrería huera. El hecho de personificar la acción humana en el actuar de los *individuos* y determinar al *singular* activo del mundo adquisitivo como el portador del actuar humano por supuesto egoísta, pero, no obstante, real y concreto, sincroniza con el punto de vista burgués de Hegel.

En cuanto Hegel adopta esta visión burguesa, se sitúa en la posición del progreso social de aquella época. Se aproxima, en cierto modo, a las concepciones de algunos ideólogos de la burguesía francesa, como Helvetius y Holbach, que consideraron las aspiraciones de interés personal como un atributo humano universal. Por otra parte, se separa de las ideas morales de Kant y Fichte, que abogaban por las exigencias del deber. Hegel las considera abstractas y utópicas. Resume su juicio sobre la simple frase moral, y su reconcimiento hacia la realidad viviente del individuo operante en los siguientes términos decisivos: «El curso del mundo vence, pues, sobre lo que, por oposición a él, constituye la virtud; vence sobre la virtud, para la que la abstracción, carente de esencia, es la esencia. Pero no vence sobre algo real, sino sobre la invención de diferencias que no lo son, sobre esas pomposas frases sobre el bien más alto de la Humanidad y lo que atenta contra él, sobre el sacrificio por el bien y mal uso que se hace de los dones —tales esencias y fines ideales se derrumban como palabras vacuas que elevan el corazón y dejan la razón vacía, que son edificantes, pero no edifican nada; declamaciones que sólo proclaman de un modo determinado este contenido: que el individuo que pretexta obrar persiguiendo tan nobles fines y que emplea tan excelentes tópicos se considera como una esencia excelente—; es una inflación que agranda su cabeza y la de otros, pero la agranda hinchándola de vacío» [48]. El reconocimiento de la realidad concreta, contenido en estas palabras, se halla también ligado a una cierta negativa a la introducción de ideales revolucionarios, tal como fueron pregonados por Fichte. Hegel había llegado a la convicción de que la realidad social de aquel tiempo derivaría por razón de leyes internas en la sociedad burguesa, y, por

[48] Ibidem, pág. 229.

tanto, sólo era preciso situarse en el terreno de esta realidad para impulsar la causa del progreso. En esta concepción se expresa el hecho de que la transformación burguesa de las relaciones se iniciaba entonces en Alemania, ocasionada, entre otras cosas, por la influencia francesa. En el mundo conceptual hegeliano halla su exponente el interés social y político de una clase burguesa, que, por razones de su coalición con los potentados feudales, había logrado ciertas posiciones en la vida económica, y a nivel inferior en la vida política, sin poseer interés alguno en los movimientos revolucionarios por miedo a las actividades de las masas populares. Por esto Hegel ensalza el juego viviente de los individuos en la sociedad burguesa como la fuerza motriz y garantía del desarrollo social progresivo.

En el «Reino animal del espíritu» Hegel describe aquella forma de pensamiento y acción, que, bajo el pretexto de que se trata de la «cosa misma», sólo tiene que ver con el hacer valer la individualidad. Hegel justifica el individualismo burgués al explicar que la aspiración del singular a sus ventajas personales posee, según su esencia, un carácter universal en la sociedad burguesa, pues se halla determinada individualmente, pero al mismo tiempo socialmente. Aquí tropezamos con la ya mencionada apología de la vida burguesa acumulativa. Hegel desea explicar la necesidad social de la aspiración lucrativa capitalista, sin poder descubrir sus fundamentos socio-económicos. En el actuar más estúpido al servicio del interés particular se halla implícito siempre un momento de la universalidad. El singular, como Hegel se preocupa en demostrar, se halla ligado vitalmente a lo universal. Todo obrar, toda realización de una aspiración, desatendidos todos los motivos individualistas, es siempre una transición del singular a universal, de lo personal a aquel estado, en donde deviene y debe devenir en cosa de todos. Esta es la naturaleza dialéctica de la acción e impulso del singular en la sociedad burguesa, en el reino animal del espíritu, que Hegel pretende describir. En una palabra: Hegel no se plantea la cuestión de las divergencias clasistas, sociales, en las acciones de los singulares y del colectivo social, pues el singular auténtico es para él el propietario burgués privado, no percatándose, en modo alguno, de la naturaleza de las luchas sociales en la sociedad capitalista. Esta estrechez de horizontes, inevitables entonces, limitó, naturalmente, los resultados, a los que Hegel pudo haber llegado. En sus especulaciones no se presta la

mínima atención a la fuerza operante y propia de la Historia, a las masas populares.

Las ideas de Hegel sobre el trabajo, la acción e impulso del hombre en la sociedad burguesa, son importantes por su estudio de las relaciones dialécticas, por la preocupación de desligarse de toda consideración mecanicista y metafísica, vislumbrando las conexiones internas más complicadas. Debido a estas intuiciones dialécticas, le fue posible aprehender más o menos fielmente algunos momentos del proceso del trabajo. Pensemos, por ejemplo, en la demostración del penetrarse recíproco del singular y del universal, en acentuar que el hombre no sólo transforma la Naturaleza exterior mediante el trabajo, sino también su naturaleza propia, a sí mismo, en el estudio de la función del utensilio y su posición en el proceso del trabajo, etc. Hegel se acercó parcialmente con estas ideas al materialismo dialéctico e histórico.

Pero, por otro lado, su punto de vista clasista, naturalmente, le imposibilitó la captación de la esencia y dialéctica del trabajo. Hegel no comprendió el carácter social del trabajo y del obrar social del hombre. Consideraba ahistóricamente el trabajo, y, por tanto, abstractamente, no percatándose de la determinabilidad clasista del obrar humano. En consecuencia, la dialéctica del trabajo, a pesar de sus momentos geniales, no pudo ser descrita por Hegel, sino por Marx. El *Capital* presenta esta dialéctica en todos sus aspectos y dimensiones. Aquí descubrimos ampliamente el carácter dialéctico y contradictorio del trabajo material en la época social del dominio burgués. El *Capital,* de Marx, no sólo fue escrito gracias a un conocimiento exacto de los hechos históricos, sino también gracias a la *inversión* crítica del método dialéctico hegeliano. Y, en cuanto tal, momentos de la dialéctica del trabajo, tal como Hegel los presenta, han sido trasplantados en un nivel superior a la dialéctica del trabajo, científicamente estudiada en el *Capital.*

El «lado activo», tal como había sido desarrollado por Kant, Fichte, Hegel, etc., es descuidado de nuevo por los seguidores de Hegel en el marco de la filosofía clásica alemana, según Feuerbach. El trato no suficientemente diferenciado de Feuerbach a la crítica del idealismo especulativo hegeliano le impidió el acceso a una valorización verdadera de la filosofía de Hegel. La idea de actividad se actualiza en Feuerbach

en su crítica a la religión. Feuerbach, al igual que anteriormente Fichte, ve el carácter antihumano de la religión cristiana en la apoteosis del sufrimiento. Puntualiza que, mientras los pensadores más importantes de la Antigüedad consideraron el contenido de la vida humana en el ser-activo, la religión cristiana promete la salvación a aquel que cree; por tanto, es puramente pasiva. El acto salvador se le escapa al hombre, pues fue consumado por Cristo.

Pero, por otro lado, Feuerbach , en su concepción del hombre, no traspasa las fronteras de lo metafísico-contemplativo. Lo decisivo sobre el particular ha sido destacado por Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*. Al igual que el idealismo alemán, también vio en el cambio de las concepciones del mundo el presupuesto decisivo para su transformación. Hacía depender la mayoría de las relaciones sociales de la realización de una nueva religión «humana». Feuerbach buscó el camino de la filosofía hacia la vida, pero sólo fue capaz de hallarlo en la difusión de los principios de una nueva filosofía. No alcanzó a comprender que no se trataba de una mera interpretación del mundo, sino de un cambio práctico. Feuerbach calificó a la sensibilidad (Sinnlichkeit) como la última *ratio* de la filosofía, pero, como señala Marx en la primera tesis sobre Feuerbach, concebía la sensibilidad simplemente como contemplación, no como actividad humana práctica. Por tanto, la teoría crítica de Feuerbach era, sobre todo, contemplativa. No pudo desarrollar los principios para una determinación del lado activo, tal como existían, entre otros, en Hegel, debido a que, como se ha observado, rechazaba también con el idealismo puntos racionales muy importantes en las concepciones de los idealistas alemanes. En la *Ideología alemana* Marx y Engels señalaron que Feuerbach no consideraba al hombre en sus contextos sociales, objetivamente dados, y no podía, en consecuencia, acercarse al hombre realmente existente, activo, sino que permanecía en lo abstracto del hombre. En particular, no le fue posible desentrañar el «lado activo».

La concepción del hombre como una esencia activa, que se crea a sí misma mediante el trabajo, es un elemento determinante en la filosofía marxista. Esto se manifiesta en la teoría crítica, donde la praxis es considerada como punto de partida, piedra de toque y meta de la verdad; en la concepción de la Historia, donde se demuestra que la actuación de las masas populares es la base del proceso histórico; en la ética,

donde el hecho, la acción del hombre, es considerado como el fundamento de los juicios éticos axiológicos. Mientras los idealistas sólo desarrollaron abstractamente el lado activo, debido a que no se preocuparon para nada de la actividad real, práctica como tal, el lado activo posee un carácter concreto, científico, en la filosofía de la clase obrera por el hecho de que la actividad material de producción del hombre operante socialmente es considerada como la actividad decisiva.

El marxismo soluciona también de un modo materialista y dialéctico el problema no superado por la filosofía premarxista sobre la relación hombre-medio ambiente. El hombre constituía para los materialistas-mecanicistas un accidente, un producto del ambiente, del medio. En esta tesis latía un núcleo concreto, materialista. Pero el carácter mecánico-metafísico en su totalidad les conducía a las conclusiones idealistas. Pues aun cuando los hombres fueran configurados por el medio ambiente como objetos puramente pasivos, no era del todo claro, como debería operarse un cambio en las relaciones sociales. Por tanto, los materialistas mecanicistas abandonaron el punto de vista materialista, presuponiendo que a cualquier singular genial se le ocurre de repente una idea acertada, la difunde, ocasionando con ello un cambio en la esencia educativa, en el Estado, etc., brevemente, en el medio, lo que redunda de nuevo en la transformación del *habitus* psiquico-moral de los hombres.

Los idealistas alemanes, a saber, Fichte, sometieron a una crítica las deficiencias evidentes de este punto de vista. Fichte cayó en el extremo de negar la importancia del medio ambiente, considerando al hombre como una esencia *solamente* activa, independiente de las influencias del ambiente. Schelling intentó pasar por alto esta metafísica en su explicación sobre la vida, describiéndola como la unidad de la receptibilidad de influencias externas y de la capacidad de la reacción a estímulos exteriores. En la *Fenomenología* Hegel criticó la concepción metafísica de la relación hombre-medio ambiente, mostrando que las circunstancias sólo pueden influir al individuo en proporción con su naturaleza propia y que el individuo no es ninguna hoja de papel vacía, en donde el medio ambiente inscribe sus trazos. (Esta idea se generaliza en la *Ciencia de la lógica,* al afirmar que el efecto, que parte de un hecho determinado a una apariencia, no depende sólo de aquél, sino también de ésta.) Según Hegel, existe una relación recíproca. Si el medio ambiente influye en el individuo,

también éste lo hace en aquél. Pero Hegel, debido a que rechazaba el materialismo, no pudo explicar, en realidad, esta reciprocidad. En último término, lo propiamente activo para él era el espíritu, la sustancia como sujeto.

Marx se ocupa de este problema en la tercera tesis sobre Feuerbach. Muestra que la teoría mecánica-materialista, según la cual los hombres son producto del medio ambiente, olvida que las circunstancias son transformadas *por los hombres*. Afirma: «La coincidencia del cambio de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede ser captada y comprendida racionalmente, como praxis *revolucionaria*» [49]. Esta tesis implica que las relaciones vitales humanas sólo pueden transformarse mediante la praxis *social*. Los agentes de la Historia son los hombres, operantes socialmente, y únicamente ellos. Pero, por otra parte, el hombre es también producto de sus condiciones vitales. Su conciencia se halla determinada por su ser social. En cuanto el ser social revela contradicciones objetivas, impulsa a los hombres socialmente activos a buscar caminos para la solución de las contradicciones, y, con ello, para la transformación de la realidad. El hombre transforma la realidad y a sí mismo en el proceso de esta lucha, que en la sociedad clasista es una lucha de clases. Por supuesto, la conciencia es una imagen reflejada del ser, pero el ser es esencialmente praxis, es actividad social del hombre. De aquí se desprende que el descubrimiento de la importancia revolucionaria de la praxis por Marx ofreció la base para la solución de aquellos problemas que no había sido capaz de resolver la filosofía premarxista.

c) *Crítica a las concepciones de G. Lukács*

En su obra *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, G. Lukács estudia detalladamente las ideas económicas de Hegel. Las intenciones de Lukács no dejan de tener sus méritos, y ciertos aspectos de sus resultados deben acaparar el interés de los marxistas. Sin embargo, la concepción revisionista de Lukács, considerada en su totalidad, su intento de «equiparar» Hegel al marxismo y viceversa, halla aquí claramente su expresión. Esta relación tampoco perma-

[49] MARX, ENGELS, *Ausgewählte Schriften* (Escritos escogidos), tomo II, pág. 377.

neció oculta a los ideólogos imperialistas. En un artículo en el periódico *Die Welt* (28-VII-62) sobre «la disputa Este-Oeste sobre Hegel» se dice que Lukács «ha empapado al marxismo de esencias hegelianas hasta la fusión». En este artículo se señala también la exigencia de una revisión hegeliana del marxismo. «Hegel es actualmente para Occidente —escribe el autor— un punto de apoyo para infiltrar verdad, duda y razón en la imagen conceptual estática del Este.»

Lukács sostuvo en 1923 ideas revisionistas sobre la cuestión de las relaciones entre Hegel y Marx en su obra *Historia y conciencia de clases*. Este escrito impulsó la «crítica burguesa de Marx». Lukács desarrolló en él una concepción hegelianizada de la dialéctica, expresada en la reducción de la dialéctica a la relación sujeto-objeto. En conexión con esto niega la importancia de métodos dialécticos para la observación de la Naturaleza. La objetividad, para Lukács, al igual que para Hegel, es producto del sujeto. Considera primariamente a la superación de la objetividad como asunto de la conciencia. El autoconocimiento del trabajador como mercancía opera una transformación objetiva en el objeto del conocimiento. En estas palabras se manifiesta la línea idealista de Hegel, la dialéctica especulativa sujeto-objeto de la *Fenomenología*. Según la opinión de Lukács, la tesis hegeliana de que el sujeto (la conciencia, el pensamiento) es al mismo tiempo productor y producto del proceso dialéctico, representa la solución del problema dialéctico. Con ello la dialéctica idealista se proclama como la última *ratio*. Lukács defiende la tesis mística e idealista de Hegel (que posee una gran tradición en la historia del idealismo) de que el conocimiento ha de concebirse como autoconocimiento de la realidad, con lo cual se expresa el carácter ideal de la misma. Lukács interpreta también el materialismo histórico en este sentido idealista y hegelianizante. Afirma que la «familiaridad profunda del materialismo histórico con la filosofía de Hegel... se manifiesta claramente en la función de la teoría como *autoconocimiento* de la realidad» [50]. Define al materialismo histórico como «el auto-

[50] GEORG LUKÁCS, *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik* (Historia y conciencia de clases. Estudios sobre la dialéctica marxista), Berlín, 1923, pág. 29. Lukács se ha pronunciado autocríticamente a esta obra. En un escrito a I. Fetscher del 6-9-1962 señala su carácter hegelianizante. Escribe, entre otras cosas: «La Historia y conciencia de clases» se gestó en los años 1921-1922, cuando el autor trabajaba en su tránsito de Hegel a Marx. Precisa-

conocimiento de la sociedad capitalista» [51]. Según esto, el materialismo histórico sería un medio cognoscitivo tanto de la burguesía como del proletariado. Además, con esta tesis se pone en entredicho la importancia del materialismo histórico para el conocimiento de las formaciones sociales pre y postcapitalistas. Lukács alude, por supuesto, a la oposición entre Hegel y Marx, pero esta «oposición», examinada más de cerca, se denuncia como identidad. Pues piensa que Hegel no desarrolló todavía de un modo consecuente la idea del autoconocimiento de lo real. Esto lo llevó a cabo Marx «al adoptar la parte más progresiva del método hegeliano, la dialéctica, como autoconocimiento de la realidad» [52]. En consecuencia, la inversión crítica de la dialéctica hegeliana debe haber consistido en una elaboración más aguda de su carácter dialéctico fundamental. Lukács no formula, naturalmente, esta afirmación *expressis verbis,* sin embargo, es inherente a su línea conceptual. Su concepción idealista sobre la dialéctica y filosofía marxista de la Historia se desprende con bastante claridad de los términos siguientes: «Pues el acoplamiento hegeliano-dialéctico entre el pensamiento y el ser, la aprehensión de su unidad como unidad y totalidad de un proceso, constituye también la esencia de la filosofía de la historia del materialismo histórico» [53]. Por tanto, el idealismo, no el materialismo, debe distinguir a la concepción marxista de la Historia. Lukács sitúa la tesis hegeliana de identidad entre el pensamiento y el ser en el lugar de la teoría marxista del carácter reflector de la conciencia, entregándose a la «refutación» de la teoría materialista del reflejo, en donde

mente por esto la obra comporta en las cuestiones filosóficas decisivas todas las características de tal tránsito. Esto se manifiesta sobre todo en que el principio fundamental de la teoría crítica marxista —una realidad objetiva existiendo independientemente de la conciencia y su reflejo en la conciencia humana— aflora continuamente, sin embargo se reviste enteramente por lo general de la identidad hegeliana sujeto-objeto». Citado por IRING FETSCHER, *Der Marxismus. Seine Geschichte in Dokumente, Badn I, Philosophie, Ideologie* (El marxismo. Su historia en documentos. Tomo I. Filosofía, Ideología), München, 1962, pág. 221. Cuando Lukács se expresa en el sentido de que ha superado completamente la posición de «Historia y conciencia de clases», le podemos contradecir arguyendo que en su obra posterior, «El joven Hegel», se acusan tendencias a mezclar puntos de vista hegelianos y marxistas.

[51] Ibidem, pág. 235.
[52] Ibidem, pág. 30.
[53] Ibidem, pág. 46.

intenta demostrar que la cuestión del carácter reproductivo del pensamiento carece del sentido. Lukács propuso ideas que, como hemos advertido, han influenciado toda la literatura revisionista y burguesa sobre la cuestión del paso de Hegel a Marx. Desde esta perspectiva, está muy extendida en la actualidad la afirmación de que la dialéctica marxista se apoya, como la hegeliana, en el reconocimiento de la identidad entre el pensar y ser [54]. La afirmación, defendida por diferen-

[54] Como ejemplo de la influencia ejercida por las ideas de Lukács sobre los actuales «críticos marxistas» burgueses puede servir el trabajo de LANDGREBE *Das Problem der Dialektik* (El problema de la dialéctica). Landgrebe pretende establecer una estrecha afinidad de ideas entre Hegel y Marx, considerando la concepción del materialismo filosófico y la dialéctica materialista en los últimos escritos de Engels como expresión de una «degeneración de la dialéctica». Landgrebe escribe: «Por esta toma de partido hacia un empirismo y con una teoría del reflejo el marxismo deja de ser una posición fundada y discutible filosóficamente de una manera seria», *Das Problem der Dialektik*, en *Marxismusstudien*, Tübingen, 1960, pág. 59. Con la teoría imitativa materialista «se arranca desde los fundamentos toda posibilidad de una dialéctica auténtica», pues la dialéctica estriba «en la relación recíproca del devenir consciente y del producir como un obrar activo corporalmente» (Ibidem). Con ello se caracteriza a la dialéctica como algo determinado espiritualmente según su esencia. La antigua posición idealista de que la objetividad sólo puede ser aprehendida por el hombre como existente para la conciencia, es decir, sólo como subjetividad, es revalorizado por Landgrebe como algo situado por encima de la oposición entre materialismo e idealismo. Landgrebe escribe sobre la dialéctica marxista: «Pero es *no-materialista, en cuanto no es ley dinámica de una materia natural existente en sí*, sino ley de la autoproducción del género humano, caracterizada por un engranaje permanente del cambio material de sus condiciones vitales gracias a su actividad corporal y a la conciencia de esta transformación» (Ibidem, pág. 52). Se ve cómo aquí el hecho de que la dialéctica se despliegue en la historia gracias al actuar de una esencia dotada de razón, es dirigido como argumento contra la dialéctica materialista. Pero la objetividad de la conciencia no se perjudica en modo alguno por la circunstancia descrita: pues la conciencia del hombre se halla determinada en todo caso por la realidad objetiva, aunque sea de un modo más deformado. Naturalmente esta realidad se halla marcada por la conciencia social del hombre; pero no tiene lugar, como Landgrebe quiere hacer creer, una simple acción recíproca entre la conciencia y el ser, sino que en esta acción recíproca el ser es lo que finalmente decide. Si fuese de otro modo no habría motivo alguno para que los hombres realizasen en un santiamén representaciones arbitrarias de deseos (por ejemplo, la del capitalismo organizado). La conciencia social y el obrar humano se hallan siempre marcados por la situación objetivamente dada de las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Y cuando el hombre desea determinar el futuro desde el presente, sólo le es posible esto median-

tes autores burgueses de la actualidad, de que el análisis de la sociedad burguesa no había sido realizado por primera vez por Marx, sino por Hegel, se encuentra en la *Historia y conciencia de clases*. Lukács afirma que la filosofía alemana clásica fue capaz de «examinar a fondo, hasta sus últimas consecuencias, los problemas más profundos y definitivos del desarrollo burgués de la sociedad» [55]. Esta tesis, que, según su esencia, corre paralela con la confusión cualitativa entre la filosofía burguesa y la marxista, aflora de nuevo bajo diversas modificaciones en su obra *El joven Hegel*.

No me he propuesto la tarea de criticar este libro en su totalidad. Me limito más bien a aquellas partes de la obra en donde Lukács adopta una postura frente a las concepciones económicas de Hegel. En esto ha de buscarse el carácter básico de la interpretación de Lukács sobre la filosofía hegeliana y su relación a la marxista. B. Fogarasi consideró como la esencia de los defectos contenidos en esta obra el hecho de que Lukács idealiza desmesuradamente las ideas filosóficas del joven Hegel [56]. Fundamentó este juicio añadiendo que idealiza, sobre todo, sus concepciones económicas.

Lukács parte del hecho de que los estudios y opiniones económicas de Hegel han sido la fuente decisiva en su dialéctica. Hegel se halla, en lo tocante a la comprensión de los problemas económicos, muy por encima de sus contemporáneos y secuaces burgueses, y declara que Marx y Engels fueron los primeros en abocar de nuevo a la idea de que los «grandes problemas de la dialéctica» debían estudiarse en la economía política [57]. Hegel aparece aquí como el precursor directo de Marx y Engels, y es situado en un nivel muy próximo a ellos. Prescindiendo en absoluto de que la afirmación de que para Marx y Engels los grandes problemas de la dialéctica se hallaban contenidos en la economía política, no es toda la verdad, pues la dialéctica de la lucha de clases, la dialéctica de la Historia, poseía para ellos por lo menos la misma importancia —prescindiendo de todo esto, se debe objetar a

te un análisis cuidadoso de las tensiones y factores objetivamente actuantes, pero no por motivaciones de ideas dadas a priori.

[55] LUKÁCS, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, pág. 134.

[56] BELA FOGARASI, *Die philosophischen Konzeptionen Georg Lukács'* (Las concepciones filosóficas de Georg Lúkacs), en *Probleme des Friedens und des Sozialismus* (Problemas de la paz y del socialismo), 6/1959, pág. 41.

[57] LUKÁCS, *Der junge Hegel* (El joven Hegel), Berlín, 1954, página 209. Versión española; Ed. Grijalba, 1963.

Lukács que sobrestima la importancia de los estudios económicos de Hegel para su dialéctica—. Por supuesto, Hegel ha examinado dialécticamente problemas determinados de la economía política, tal como la encontró en los clásicos de la economía política, es evidente que ha desvelado relaciones dialécticas en el trabajo y en el obrar y actuar humano, pero, sin embargo, estas circunstancias, consideradas globalmente, sólo constituyeron una *parte* de las fuentes y fundamentos de su dialéctica. La dialéctica de Hegel maduró, sobre todo, gracias a su conocimiento de la Historia, a su familiaridad con las ciencias naturales y a la elaboración de aquellos elementos dialécticos que había encontrado en Kant, Fichte, Schelling y otros. Por lo demás, debemos señalar que el interés de Hegel hacia la economía política no aumentó, en modo alguno, con la formación de su dialéctica, sino que más bien desaparece. En los últimos trabajos del filósofo no encontramos una discusión tan amplia sobre los problemas del trabajo como en las lecciones de Jena —no publicadas por Hegel—. Es evidente que ciertos resultados de los estudios económicos se hallan integrados en la *Ciencia de la lógica* y en la *Filosofía del Derecho,* pero, no obstante, aquí ocupan solamente un lugar modesto. La *Ciencia de la lógica* muestra algo de cómo los resultados de los estudios de Hegel en el campo de la economía penetraron en sus explicaciones —de hecho, dignas de tenerse en cuenta sobre la relación entre utensilio y goce, medio y fin—. En especial, el capítulo «Teleología» es inimaginable sin los estudios económicos. Pero en la mayoría de los problemas restantes tratados por Hegel en la *Ciencia de la lógica* sería difícil demostrar una influencia determinante de los conocimientos económicos en la gestación de sus categorías filosóficas. Aun cuando no debamos discutir que la preparación económica de Hegel ha introducido algunas categorías en el estudio de la dialéctica, sin embargo, no se debe ponderar excesivamente la participación de estos conocimientos en las bases de su dialéctica, como hace Lukács. Más bien debemos señalar la tendencia de Lukács a aproximar inadmisiblemente Hegel a Marx y Engels y a confundir la línea demarcatoria entre materialismo científico e idealismo no científico. Por lo demás, Lukács coincide en esta pretensión con un autor burgués como Robert Heiss, para quien «todos los puntos de apoyo de la teoría de Marx» se hallan

contenidos en las concepciones económicas de Hegel [58]. Al igual que Lukács, Heiss afirma también que Hegel y Marx se ocuparon con los mismos problemas objetivos. Idealizando sin mesura las opiniones económicas de Hegel, Heiss declara que Hegel y no Marx había llevado a cabo un análisis económico auténtico. Por tanto, tampoco se puede decir que Marx haya invertido la dialéctica hegeliana. Heiss confunde por completo la oposición entre materialismo e idealismo, identificando la dialéctica marxista con la de Hegel.

La afirmación de Lukács de que el idealismo clásico alemán, sobre todo Hegel, se había orientado metódicamente hacia la economía, se sitúa al mismo nivel de confusión de la oposición clasista entre la dialéctica marxista y la hegeliana. Lukács parte de la premisa que para la filosofía del «Renacimiento e Ilustración la matemática, geometría y física eran decisivas metodológicamente. —Y continúa—: Podemos ver por vez primera otra orientación metodológica en el idealismo clásico alemán» [59]. Esta orientación debe consistir en poner como base la economía. De paso se observa que Lukács aquí, como muy a menudo, no ofrece definiciones claras y afirmaciones exactas, sino que peca de ambigüedades. Su afirmación sobre la influencia de la metodología de la economía en la dialéctica de Hegel permanece sin ser probada, ni se hace propiamente un intento por demostrarla. De hecho, de las palabras de Hegel —por ejemplo, de la *Ciencia de la lógica,* introducción— se colige que rechazaba en la elaboración de la metodología filosófica el tomar como base exclusiva del procedimiento metódico *a una ciencia,* que la dialéctica, como método, debía producir las *leyes más universales* del automovimiento del objeto *más universal,* que para él era la idea absoluta. Cuando Lukács afirma que Hegel ha intentado superar el dualismo kantiano y fichtiano desde el punto de vista de la sociedad burguesa, más desarrollada en aquel tiempo, y del reconocimiento de la función de la actividad humana en ella, se pone de manifiesto aquella sobreestima de la impor-

[58] ROBERT HEISS, *Hegel und Marx,* l. c. p. 175; véase también, del mismo autor, *Wesen und Formen der Dialéktik* (Esencia y formas de la dialéctica), pág. 77. Otro autor burgués, J. Barion, afirma que Hegel ha «reconocido la importancia decisiva de la esfera económica para el desarrollo de la sociedad humana» (J. BARION, *Hegel und die marxistische Staatslehre* —Hegel y la teoría marxista del Estado—, Bonn, 1963, pág. 47).

[59] LUKÁCS, *Der junge Hegel* (El joven Hegel), pág. 370.

tancia de lo económico para la metodología de Hegel. Lukács silencia los momentos políticos conservadores, inherentes a la crítica hegeliana del dualismo de Kant y Fichte. Por otra parte, tampoco es exacta la premisa de Lukács de que Hegel ha reflejado en su filosofía las relaciones sociales de Inglaterra, que se desarrollaban de un modo capitalista. Aun cuando el pensamiento de Hegel recibió impulsos de la economía nacional inglesa, sin embargo, su filosofía era expresión inequívoca de la realidad *alemana*.

No es cuestión de poner en tela de juicio los estudios económicos y conocimientos de Hegel, así como su investigación de los momentos dialécticos en el trabajo. Se trata de afirmar que las explicaciones hegelianas sobre el trabajo poseían *globlamente* un carácter idealista y que en él existían simplemente *tendencias* materialistas. Pero Lukács mantiene abiertamente la opinión contraria, pues habla de «tendencias idealistas» de Hegel en el campo de la concepción de lo económico [60]. Qué fácil se le presenta todo a Lukács lo demuestra su explicación sobre cómo Hegel ha considerado la esfera del trabajo humano como el fundamento y principio de la filosofía práctica. «Atestigua» esta afirmación con dos citas extraídas del contexto, de las cuales la segunda sólo es una nota marginal de Hegel. Cuando se invoca el texto íntegro sobre la voluntad en la *Filosofía del Espíritu* de Jena (1805-1806) y aún más la forma madura de sus concepciones en la *Enciclopedia,* cambia rotundamente el panorama. Entonces se manifiesta, por una parte, que para Hegel la teoría siempre estaba preordenada a la praxis, y, por otro lado, que, a semejanza de Fichte, desviaba el trabajo y la actividad de las exigencias del *espíritu mismo*. En las lecciones de Jena, Hegel considera el «ejercicio de la memoria», el «actuar interno en sí mismo», como el principio de la «libre elevación del espíritu» [61]. Lukács debe conceder que Hegel considera el desarrollo de las facultades espirituales humanas independientemente del trabajo, pero en este contexto se refiere sencillamente a los «prejuicios idealistas de Hegel» [62].

No es preciso discutir que el análisis de Lukács sobre las explicaciones económicas de Hegel posee momentos positivos. Estos consisten en la característica de los momentos dialéc-

[60] Ibidem, pág. 217.
[61] HEGEL, *Jenenser Realphilosophie,* II (Filosofía de la naturaleza del período de Jena), págs. 186, 188.
[62] LUKÁCS, *Der junge Hegel,* pág. 376.

ticos que aparecen en sus observaciones económicas. Pero, por otro lado, en Lukács hay que afirmar de paso una sobreestima de Hegel contraria a los hechos reales que corre paralela a una confusión de fronteras entre el idealismo hegeliano y el materialismo marxista. Así, Lukács afirma lo siguiente: «Cuando Hegel investiga las determinaciones del trabajo, se origina en él un desarrollo dialéctico, en donde la perfección técnica y social del trabajo muestra una acción recíproca exigida mutuamente» [63]. De estas palabras se podría deducir que Hegel se había percatado en algún aspecto de la dialéctica de las fuerzas productivas y relaciones de producción. No obstante, Lukács, con la expresión muy confusa de «perfección social del trabajo», no se refiere más que a una concentración de la división capitalista del trabajo. Mantiene evidentemente la opinión de que una concentración en la división capitalista del trabajo representa un progreso en una sociedad cada vez mejor organizada. En realidad, sucede todo lo contrario. Pues la división del trabajo en el capitalismo no implica una «perfección social del trabajo», sino más bien una concentración de la anarquía, de la ausencia de planificación. En todo caso, ésta era la opinión de Carlos Marx, que afirmaba: «La anarquía de la división del trabajo *social* y el despotismo de la división según las *manufacturas* condicionan en la sociedad el modo capitalista de producción...» [64].

Lukács va tan lejos en sus explicaciones, que llega a atribuir a Hegel un conocimiento adecuado en lo esencial de la esencia del orden social capitalista, es decir, a convertirle en un marxista prematuro. Esta tesis se encuentra ya en un trabajo más antiguo de Lukács, a saber, en el artículo «Moses Hess y los problemas de la dialéctica idealista». Lukács escribía aquí que Hegel, «precisamente a consecuencia de su concepción adecuada de la sociedad burguesa..., se hallaba conceptualmente por encima de ella» [65]. Lukács anticipa la tesis del revisionismo moderno según la cual la comprensión teórica acertada del capitalismo no fue lograda por primera vez en Marx, sino en Hegel. En la obra *El joven Hegel* afirma

[63] Ibidem, pág. 379.
[64] MARX, *Das Kapital* (El capital), I, pág. 374.
[65] GEORG LUKÁCS, *Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik* (Mosses Hess y los problemas de la dialéctica idealista), en *Archiv für die Geschichtes des Sozialismus und die Arbeiterbewegung* (Archivo para la historia del Socialismo y del movimiento obrero), XII, Leipzig, 1926, pág. 146.

que éste ha visto completamente clara la relación necesaria entre los «efectos destructores» de la división capitalista del trabajo y su «progresión económica y social» [66]. Pero para comprender esta relación en su necesidad, Hegel debería haber conocido la esencia del capitalismo, de lo cual no se puede hablar. Por tanto, tampoco puede uno estar de acuerdo con la observación de Lukács de que las reflexiones hegelianas sobre las repercusiones negativas de la introducción de la maquinaria en el trabajo representaron «un nivel extraordinario de visión para esta época... en el movimiento del capitalismo» [67]. En realidad, Hegel no podía poseer una visión auténtica del movimiento de la sociedad capitalista, debido a que para él no existía en absoluto el capitalista como una formación caracterizada por determinados atributos esenciales, como una formación socio-económica independiente. Sus explicaciones sobre el trabajo y la sociedad burguesa se apoyan en la premisa de la producción artesana y de la manufactura. La oposición entre proletarios y capitalistas, como característica básica de la sociedad capitalista mercantil, era desconocida para Hegel. Naturalmente, sus especulaciones sobre el condicionarse de la riqueza y la pobreza, sobre la relación del progreso técnico con la miseria de las masas populares en la sociedad burguesa, son muy interesantes, y Lukács tiene razón en señalar estos hechos. Pero la alabanza correcta de los méritos de Hegel siempre se halla vinculada en Lukács a observaciones que pretenden realzar acríticamente a Hegel, confundiendo sus limitaciones cognoscitivas inevitables. Así escribe Lukács: «El nivel de estas opiniones, que aparece casi improbable en Alemania, no se halla perjudicado por el hecho de que en él surjan a veces ilusiones, como si el Gobierno, el Estado, pudiera injerirse en esta necesidad» [68]. A esto debemos responder lo siguiente: en primer lugar, las ideas de Hegel sobre la oposición entre pobreza y riqueza, por muy valiosas que sean, no son un fenómeno muy excepcional en la literatura alemana de aquella época. Esta oposición había sido tratada con no menos importancia por los socialistas utópicos Frölich y Ziegenhagen o por los representantes de la publicidad democrática, como Rebmann. En Frölich y Ziegenhagen el análisis de esta oposición fue más lejos cog-

[66] *Der junge Hegel* (El joven Hegel), pág. 381.
[67] Ibidem, pág. 382.
[68] Ibidem, pág. 383.

noscitivamente que en Hegel. Desembocó en la constatación de que la *propiedad privada* es la fuente de la miseria social y que con la abolición de la misma desaparecerá también la oposición entre pobreza y riqueza. Si las concepciones de Frölich y Ziegenhagen sobre el camino conducente a la sociedad socialista fueron también utópicas, no lo fueron menos las ideas hegelianas sobre la posibilidad de evitar el recrudecimienento de los conflictos sociales en la sociedad burguesa mediante medidas reguladoras del Estado y un sistema de agrupación profesional de la sociedad. Esta es la segunda advertencia que podemos apostillar a las explicaciones de Lukács. No se trata de que en Hegel surjan *a veces* ilusiones a este respecto, sino que todas sus reflexiones sociales y políticas giran durante toda su vida alrededor de la idea de cómo pueden anularse los peligros para la consistencia de la sociedad burguesa. El mismo Lukács, en el curso posterior de su exposición, debe superar y admitir la advertencia restrictiva referente a las «ilusiones» de Hegel, que estas ilusiones acompañaron siempre su pensamiento. En su totalidad, se manifiesta que Lukács tiene como un pudor extraño a criticar abiertamente los momentos anticientíficos y reaccionarios del mundo conceptual hegeliano. Su idealismo, así como sus equivocaciones sociales y políticas y sus concepciones reaccionarias, aparecen en Lukács como un error ocasional. En esto se apoya su tendencia a confundir la distinción cualitativa entre Hegel y el marxismo, una tendencia que, como se ha observado, coincide completamente con las tendencias de las «críticas modernas» de Marx.

Asimismo debemos advertir críticamente que Lukács no respeta a menudo los requisitos elementales de un trabajo científico. De qué modo tan «arbitrario» se porta con las citas de Hegel, lo puede mostrar el ejemplo siguiente. Lukács escribe que, a los ojos de Hegel, la sociedad capitalista se convierte en un todo objetivo, moviéndose a sí mismo según unas leyes propias. Cita la siguiente observación de Hegel sobre el sistema de necesidades en *Sistema de moralidad:* «... Sucede de sí por la Naturaleza que el equilibrio exacto se obtiene, en parte, mediante un balanceo insignificante; en parte, cuando se destruye por circunstancias exteriores, se restablece de nuevo por un balanceo superior» [69]. A esto añade Lukács la siguiente afirmación: «Por tanto, Hegel considera, al igual que

[69] Ibidem, pág. 384.

Smith, la economía capitalista como un sistema que se mueve por su dinámica propia, que supera sus mismos trastornos. Es una cosa natural que él (1801) considere aún estos trastornos como producidos por «causas exteriores y como crisis, que se originan de la dialéctica del desarrollo capitalista» [70]. A pesar de es advertencia restrictiva, las explicaciones de Lukács son una equivocación. Esto se manifiesta cuando se consulta la exposición ulterior en el *Sistema de moralidad*. Aquí Hegel puntualiza que, en caso de un gran trastorno del equilibrio debido a causas exteriores, como años infructíferos, progresos de las mismas industrias en otras zonas y abaratamiento de los productos, el *Gobierno* debe contrarrestar la Naturaleza y restablecer el equilibrio. Por tanto, no se puede decir que Hegel haya considerado, en realidad, a la economía capitalista como un todo moviéndose dialécticamente; más bien debió tener en cuenta la actividad reguladora del Gobierno, que debería compensar los trastornos del equilibrio interno de la sociedad burguesa.

En el capítulo «El trabajo y el problema de la teleología», Lukács hace algunas advertencias en lo tocante al desarrollo de las concepciones finalistas en la filosofía alemana clásica. Acentúa la importancia de los estudios hegelianos sobre este problema y la función del análisis del trabajo en todo ello. Pero, en todo caso, las relaciones pertinentes no son presentadas de una forma correcta, pues en la lectura se saca la impresión de que la actividad teleológica del hombre era el centro de interés en las explicaciones de Hegel sobre la finalidad. Pero no es así. El fin posee un significado objetivo para Hegel. Es lo universal, que se realiza, el concepto, y, por tanto, para él existe una relación final en todos los ámbitos de la realidad, tanto en el cristal como en el organismo y en la sociedad humana. Aun cuando la noción hegeliana de fin supere las concepciones de Kant y Fichte, sin embargo, este progreso es muy relativo, pues se halla ligado a los fundamentos y desarrollos de la cosmovisión del idealismo absoluto. Hegel ha mantenido siempre la idea de que el fin es esencialmente una categoría objetiva, es el concepto trasplantado a la existencia.

En el capítulo citado del libro de Lukács tropezamos de nuevo con intentos forzados para acercar inadmisiblemente Hegel y el marxismo. Así, Lukács afirma que la proximidad

[70] Ibidem, pág. 384.

de Hegel al materialismo histórico es el resultado de los esfuerzos por la comprensión de los mismos problemas objetivos, solucionados por Marx y Engels. Esto implicaría que Marx y Engels habían analizado las mismas relaciones socioeconómicas de Hegel, que no había logrado llegar todavía a un materialismo histórico desarrollado. Pero es evidente que Hegel no podía fijarse la tarea de investigar las contradicciones internas de la sociedad capitalista mercantil y las condiciones de su decadencia necesaria. La afirmación de Lukács es tan disparatada que cae por su propio peso. Lukács intenta explicar posteriormente que Hegel desarrolló una concepción nueva de la praxis, situándose por encima de Kant, Fichte y Schelling. Esta consiste en que para Hegel la praxis de la producción constituía la forma originaria de la praxis humana. Pero, naturalmente, Lukács no puede demostrar, en realidad, esto; sólo lo afirma. Los recursos frecuentes a observaciones de Lenin, en donde éste afirma la proximidad a la praxis de la concepción cognoscitiva hegeliana, tampoco son apropiadas para justificar afirmaciones, como la de que Hegel ha superado la separación kantiana y fichtiana entre teoría y praxis, que, gracias a él, se ha logrado una mayor claridad en la relación teoría-praxis en toda la historia de la filosofía anterior a Marx. Esta afirmación ya es inexacta por el hecho de que Hegel no defendía el punto de vista de la teoría reproductiva en la concepción crítica. Nunca fue de la opinión de que la praxis sea el criterio de conocimiento o de que todo conocer sea paralelo, en última instancia, a la transformación práctica del mundo. En consecuencia, los materialistas mecanicistas, a pesar de su concepción no dialéctica del conocimiento y de la estrechez de sus nociones sobre la praxis, estuvieron por *encima* de Hegel, en cuanto exigían la supervisión de los conocimientos en la experiencia para poder comunicar su valor de verdad.

En el capítulo «Las limitaciones de la economía hegeliana» Lukács asegura con acierto que Hegel consideraba a la sociedad burguesa como algo compacto, permaneciéndole desconocida en su esencia la oposición entre proletariado y burguesía (con lo cual su propia tesis de que Marx se había ocupado de los mismos problemas objetivos que Hegel es llevada *ad absurdum).* Señala que el idealismo hegeliano se alimentó en las bases económicas de las oposiciones clasistas no desarrolladas en Alemania. Ulteriormente Lukács acusa en Hegel una conducta repulsiva frente a la «democracia realizada ra-

dicalmente» y un desconocimiento de las «fuerzas productivas en la clase plebeya» [71]. Es muy curioso que Lukács considere la repulsa hegeliana a la democracia como la premisa de la grandeza de su filosofía. En realidad, la dialéctica de Hegel hubiera ganado mucho y hubiera obtenido un carácter más consecuente si Hegel hubiese investigado y presentado la dialéctica desde el punto de vista de una democracia decidida. Lukács convierte en una necesidad absoluta un hecho latente históricamente, a saber, que la filosofía de Hegel sólo mantenía vínculos con una democracia temperada. Pero la filosofía de Fichte o, más tarde, la de Feuerbach también representan una «filosofía completa y extensa». Pero ambos partían de una «premisa democrática radical». Lukács falsifica el lado abiertamente débil, negativo, del pensamiento hegeliano. Su posición de compromiso con la nobleza y los reyes. Pero esto es insostenible, es una construcción artificial. Hegel no fue un gran filósofo porque era enemigo de una democracia radical, sino que se hizo un gran filósofo, entre otras cosas, a pesar de su actitud antidemocrática. Y esta postura antidemocrática ha perjudicado la elaboración de su dialéctica, como se manifiesta en los diferentes dominios de esta dialéctica (relación de progreso y salto en el desarrollo social, negación dialéctica, etc.), ha *coproducido* los numerosos elementos metafísicos en el marco de su dialéctica. No ha servido de provecho alguno ni ha comunicado impulsos progresivos. Cuando Lukács toca el punto de que Hegel ha descubierto en Jena el método extraordinariamente fructífero de hacer surgir orgánicamente las categorías superiores de la contradictoriedad interna de lo inferior, pasa por alto que este método no fue descubierto por Hegel, sino por el demócrata Fichte. En 1794, en sus *Fundamentos de la teoría total de la ciencia,* en un tiempo, por tanto, en que las aspiraciones democráticas de Fichte se desplegaban vigorosamente, éste empleó por primera vez en la historia del pensamiento el método dialéctico. Aquí se manifiesta lo que es posible salvar de la afirmación de Lukács de que la democracia radical no podía haber sido «un elemento fructífero constitutivo» en una concepción dialéctica de la realidad. (La dialéctica de Fichte poseía en su totalidad un carácter muy idealista, pero esto no descarta que Fichte descubriera también diferentes relaciones dialécticas en la realidad social.)

[71] Ibidem, págs. 424 s.

En los estudios posteriores de Lukács vuelve a aparecer la tendencia a disimular o reconciliar los lados negativos del mundo conceptual hegeliano. El enaltecimiento de la guerra en Hegel aparece como un progreso sobre el humanismo de Kant, Fichte, Goethe, etc., pues a Lukács le agrada acentuar siempre el «sentido sensato» de Hegel allí donde la acomodación a las relaciones sociales existente es manifiesta.

Las reflexiones de Lukács sobre la función de la economía en la génesis de la dialéctica hegeliana poseen sus méritos, pues dirigen con acierto el interés hacia un lado importante del mundo conceptual hegeliano. Simultáneamente, estas concepciones se desvalorizan por la visión revisionista de Lukács, que sincroniza con el deseo de disimular el salto cualitativo de la filosofía premarxista a la marxista. La línea política, expresada en esta concepción filosófica-histórica, consiste en la negación de la oposición infranqueable entre el capitalismo y socialismo, en la tendencia a «acercar» el socialismo al capitalismo, es decir, fácticamente en la exigencia de la capitulación del socialismo frente al capitalismo, una actitud demostrada prácticamente por Lukács en 1956. Para Lukács, también en el ámbito de la concepción dialéctica del trabajo sólo existe una distinción cuantitativa, no cualitativa, entre Hegel y Marx. Rechaza —y con ello se proclama abiertamente contra el marxismo— un juicio consecuente histórico-materialista, un juicio clasista sobre Hegel, y no escatima ocasiones para lanzar indirectas contra los «sociólogos vulgares», que intentan hacer esto. Su desprecio permanente, siempre anónimo, de la «sociología vulgar», que renueva en los ataques contra «el marxismo vulgar» en *Historia y conciencia de clases,* denuncia su punto de vista como algo exterior al marxismo. Pues los «sociólogos vulgares» son para él todos aquellos que defienden el materialismo histórico frente al idealismo. Si Lukács no estaba de acuerdo con la concepción de la Historia de este o aquel marxista, podía haberlo dicho francamente. Pero así debe admitir que sus indirectas contra los «sociólogos vulgares» sean consideradas como ataques a la totalidad de los marxistas, situándose él mismo por este hecho fuera de sus filas. La preocupación de Lukács por atribuir a la economía una función central en la dialéctica hegeliana corre paralela, en último término, con la identificación de Hegel y Marx, a pesar de los diferentes intentos críticos de Lukács sobre las concepciones económicas de Hegel. Si se considera que las opiniones de Hegel sobre la dialéctica del

trabajo eran dignas de tenerse en cuenta, pero que, sin embargo, en el sistema total de su dialéctica sólo poseen una importancia limitada, se percata uno de que Lukács aborda el estudio de la dialéctica de Hegel con premisas falsas y equivocadas. La dialéctica de Hegel es resultado de su conocimiento global del mundo, de su trato con los hechos de la Naturaleza y de la sociedad, a los cuales pertenecían también las ideas cosechadas en Steuart y Smith sobre los diferentes puntos de la economía capitalista. Pero Hegel era un filósofo alemán demasiado especulativo, demasiado idealista, como para que el conocimiento de lo económico pudiera tener la importancia en sus concepciones que tendría en Marx y Engels. La dialéctica de Hegel fue en su *totalidad* muy importante para la formación del marxismo, y en cuanto la dialéctica del trabajo desempeña en ella una cierta función, también ella lo es. Pero es erróneo afirmar, como Lukács, que la dialéctica hegeliana y la marxista se han originado en la lucha por la solución de los mismos problemas reales. Hegel y Marx se situaban en polos contrapuestos de la sociedad, y, por tanto, estudiaron la economía capitalista con unas premisas completamente diferentes. La sociedad burguesa era para Hegel la sociedad ideal, que había que librar de las conmociones y peligros. Para Marx, la sociedad capitalista era el último de los órdenes explotadores, que había que superar activando la lucha de clases sobre la base del actuar de las contradicciones internas de esta sociedad. En lugar de las relaciones de explotación y opresión, deberían entrar en acción otro tipo cualitativo de relaciones sociales humanas. A esta concepción social diferente correspondió también un carácter diferente de la dialéctica. La dialéctica idealista de Hegel permaneció contemplativa y se orientaba a la consecución de un orden «eterno», quieto en sí, en el mundo objetivo y espiritual de los hombres. La dialéctica del marxismo es crítica y revolucionaria. Ante ella no hay nada permanente, sagrado, y se orienta a una transformación constante de la realidad en interés de aquella parte de la sociedad humana, de la que Hegel habló la mayoría de las veces despectivamente: en interés del pueblo

10. *EL EXTRAÑAMIENTO* *

El concepto «extrañamiento» desempeña un gran papel en el arsenal de los conceptos y tópicos de los adversarios del marxismo [1]. Filósofos burgueses revisionistas especulan con este concepto, al que confieren un sentido idealista-metafísico e intentan, de este modo, invertir y falsificar al marxismo [2]. En especial, pretender privar al marxismo científico de su

(*) Este capítulo se refiere a la noción famosa de «Entfremdung», traducida tradicionalmente por «alienación». No obstante, adoptamos el término «extrañamiento», siguiendo la versión de Roces en la «Fenomenología» (México, Fondo de Cultura Económica, 1966), ya que al usar en las citas la traducción de Roces surgirían confusiones si en el contexto usásemos el término «alienación».

[1] Véase ROGER GARAUDY, *Kampf für den Kommunismus- der Weg zur Überwindung der «Entfremdung» des Menschen* (Lucha por el comunismo—el camino para la superación del «extrañamiento» del hombre), en *Probleme des Friedens und Socialismus* (Problemas de la paz y del socialismo), núm. 10/1960, págs. 18-24.

[2] Por ejemplo, L. Landgrebe afirma que la situación apuntada por Marx del extrañamiento del hombre en el capitalismo «no puede deducirse de la experiencia»; pues necesita para esto un patrón sobre la esencia del hombre. «*Por lo tanto, el concepto de «extrañamiento» no puede obtenerse de la investigación empírica y del análisis de las relaciones sociales existentes*» (LANDGREBE, *Das Problem der Dialektik* —El problema de la dialéctica—, pág. 8). Pero, naturalmente, Marx no aplica a la realidad un concepto a priori de la esencia del hombre como patrón, sino que describe la situación objetiva del obrero asalariado en el capitalismo. El extrañamiento es una relación efectiva, que se deduce de la posición del proletariado en el contexto total del sistema capitalista. Para comprenderlo teóricamente no se necesita de un patrón dado de antemano, sino un análisis preciso de los hechos.

UNIVERSIDAD DE OVIEDO
Historia Contemporánea

contenido objetivo mediante una interpretación falsa de la categoría de «extrañamiento» en Marx —a saber, en los *Manuscritos económico-filosóficos*— y una falsificación en las relaciones entre el marxismo y Hegel. Al mismo tiempo le explican como una teoría especulativa. De este modo procede, por ejemplo, Heinrich Popitz en su obra *El hombre extrañado*. Afirma que Marx ha tomado simplemente la idea del extrañamiento de Hegel, intentando reforzarla adicionalmente con hechos modernos. Popitz escribe «que Marx no sólo ha adoptado de Hegel un concepto claro (se refiere al concepto de extrañamiento), sino que con él ha designado el mismo fenómeno que Hegel ha presentado en la *Fenomenología* como «mundo del espíritu extrañado de sí» [3]. El contenido clasista de esta interpretación falsa, extendida ampliamente, de la problemática de Marx y Hegel —se mostrará que Marx, con la categoría de extrañamiento, perseguía otra relación que Hegel— consiste en privar al marxismo de su contenido peculiar social y político por medio de un estudio aparentemente objetivo de las primeras obras de Marx. Consiste en presentarle como una simple explicación de un tema suscitado por Hegel, y de esta forma explicarle como una posible «filosofía» entre otras muchas. Por tanto, en una orientación de la Comisión para la Crítica del Círculo de Trabajo de los Filósofos Comunistas Franceses se señala con toda razón: «El gran retorno a Hegel es sólo un ataque desesperado a Marx» [4]. Actualmente la burguesía no puede permitirse el lujo de obrar como si no existiera un marxismo. Los ideólogos burgueses intentan pasar por alto el reconocimiento del marxismo como un hecho, compilan ensayos «intelectuales» sobre las concepciones de sus fundadores, apoyándose en un análisis de los textos aparentemente cuidadoso. Pues en los autores burgueses y revisionistas, como se ha notado, se trata de presentar al marxismo como una doctrina especulativa [5], remi-

[3] HEINRICH POPITZ, *Der entfremdete Mensch, Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx* (El hombre extrañado. Crítica de la época y Filosofía de la historia del joven Marx), Basel, 1953, página 131.

[4] *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (Revista alemana de Filosofía), núm. 3/1955, pág. 357.

[5] En las «tesis para una crítica del marxismo», imprimidas en la «Nueva Sociedad», se dice que Marx y Engels no se desentendieron lo suficiente de las especulaciones hegelianas, y por lo tanto se encuentran en sus obras algunos puntos fundamentales *(Die neue Gesellschaft* —La nueva sociedad—, 3/1959, págs. 228 s.).

tida en su núcleo a Hegel y Feuerbach, que, por supuesto, ha tenido cierta importancia en el siglo XIX, pero que en vista del capitalismo «organizado» sólo posee un interés histórico o «humano universal». Estos ideólogos pretenden demostrar a toda costa que el obrero moderno no necesita del marxismo, que el capitalismo «transformado» le ofrece ya lo que Marx un día le prometía especulativamente. Para el ya mencionado H. Popitz, el comunismo científico de Marx no representa objetivamente el reflejo teórico de los procesos desplegados ante sí, sino una teoría de salvación teñida de religión. Escribe que Marx, a la cuestión de la superación del «extrañamiento» del hombre, dio la respuesta en «su esencia escatológica de que una nueva sociedad, una sociedad comunista, es capaz de vencer los peligros humanos, vistos por él» [6]. Marx ha intentado encubrir ulteriormente sus presupuestos especulativos —sobre todo, los referentes a Hegel— mediante la acentuación de la legalidad empírica [7]. Y Popitz suscita la cuestión frente a la doctrina revolucionaria del marxismo de si el principio de propiedad privada, que ha conducido al envilecimiento del proletariado, no puede conducir también a la superación de la opresión, que se niega. «El proletariado no posee propiedad privada alguna. ¿Por qué no debe recibir más paulatinamente? ¿En qué consiste, por tanto, la contradicción insuperable?» Se ve que Popitz sólo se halla dispuesto a conceder una importancia relativa a la crítica social de Marx y que piensa que el «estado moderno de bienestar» puede superar el proletariado como clase en una perpetuación de la propiedad privada.

En el centro de la actual «crítica marxista» burguesa se

[6] H. POPITZ, *Der entfremdete Mensch*, pág. 165.

[7] Ibidem, pág. 117. También Iring Fetscher niega que el marxismo es la generalización de las experiencias de la lucha de clases proletaria y de los saberes humanos anteriores, le considera como una doctrina puramente especulativa. Fetscher escribe que la teoría de Marx había sido elaborada en sus rasgos esenciales antes de que Marx conociera al proletariado (I. Fetscher, *Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung* —De la Filosofía del proletariado a la cosmovisión proletaria—, en *Marxismusstudien*, Tübingen, 1957, pág. 56). A esto hay que decir que Marx, en la introducción a la crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel, no «deduce», como afirma Fetscher, el proletariado, sino que aquí es tomado precisamente como una realidad empírica dada. Marx había conocido en aquella época al proletariado de París, y también conocía la situación y las luchas de los trabajadores alemanes, gracias a su actividad en el periódico «Rheinische Zeitung».

toca cada vez más la cuestión de las relaciones entre Marx y Hegel [8]. Ya en 1925, P. Vogel había declarado en su obra *El concepto de la sociedad en Hegel y su desarrollo histórico en Lorenz Stein, Marx, Engels y Lassalle* que el problema sobre las relaciones de Marx y Hegel es «una cuestión futura de una importancia práctica de gran alcance» [9]. Vogel demostró con esto una intuición digna de tenerse en cuenta. De hecho, la presentación falsificada de las relaciones entre Marx y Hegel es, por ejemplo, uno de los temas centrales en la revista *Marxismusstudien (Estudios sobre el Marxismo)*, editada por la Comunidad Evangélica de Investigación. P. Vogel anticipa en su obra, influyente aun hoy día, motivos esenciales de la «crítica moderna de Marx». Parte de la tesis de que Marx y Engels se relacionaban simplemente como discípulos a Hegel, pero, sin embargo, no fueron capaces de agotar el contenido científico de la doctrina hegeliana. Todas las ideas esenciales del marxismo son, en último término, en opinión de Vogel, ideas hegelianas. Es evidente que con esto se niega el significado independiente, revolucionario, del marxismo, preparándose su «casamiento» con la «tradición occidental». Vogel anticipa la afirmación, muy extendida entre los filósofos burgueses de la actualidad, de que Marx y Engels habían buscado, como Hegel, una razón mística en la Historia. «Su (el de Marx y Engels) concepto de sociedad —escribe Vogel— tiene su origen, al igual que el concepto de sociedad en Hegel, en un concepto metafísico de la razón... El pensamiento idealista les domina de tal forma, que no pudieron librarse de él. No se percataron en absoluto de que se hallaban tan sujetos a

[8] «El estudio de Hegel ha entrado en una nueva fase de actividad, y las disputas con Hegel, Marx y sus seguidores constituye un tema central de las discursiones filosóficas», J. BARIONMO, c. p. 173.

[9] PAUL VOGEL, *Hegels Gesellschaftsbegriff und seine geschichtliche Fortbildung durch Lorenz Stein, Marx, Engels und Lasalle* (El concepto de sociedad en Hegel y su evolución histórica a través de Lorenz Stein, Marx, Engels y Lasalle), Berlín, 1925, pág. 300. Vogel expresa explícitamente concepciones que fueron elaboradas por varios autores burgueses y de la socialdemocracia en la lucha contra el marxismo revolucionario en la época inmediata a la gran Revolución Socialista de Octubre. Después de que ya por el año 1911 J. Plenge había considerado a Marx como un simple discípulo de Hegel, hacia los años 20 varios autores, como H. Cunow, E. Kraus y otros, lanzaron la idea de que el marxismo se reduce en lo esencial a Hegel. La aproximación de Marx y Engels a Hegel corría paralela con el intento de colocarles en oposición a Lenin y a la instauración del Socialismo en la Unión Soviética.

él» [10]. La imagen de la sociedad comunista, esbozada por Marx y Engels, es, en opinión de Vogel, una simple idea, y además mala. Vogel no ha entendido ni una palabra de la demostración de la necesidad histórica en el tránsito del capitalismo al socialismo en Marx y Engels. En su actitud se manifiesta que para los «asesinos burgueses de Marx» todo medio de calumnia y falsificación del marxismo está justificado. No obstante, se debe acentuar el fundamento de la argumentación de Vogel, pues ha seguido influyendo en la tradición burguesa. Se refiere a la tesis de que «una superación completa del marxismo» obliga a una «superación de la dialéctica hegeliana». Por tanto, el marxismo ha de superarse mediante la falsificación de sus relaciones en la filosofía dialéctica hegeliana.

Los filósofos burgueses creyeron encontrar un asidero para esto en los *Manuscritos económico-filosóficos,* de Marx, aparecidos por primera vez al principio del año 30 [10a]. Aquí se han hecho fructíferos para la concepción materialista de la sociedad pensamientos muy interesantes de Hegel, elaborados de una forma crítica. La terminología recuerda en muchos aspectos a Hegel. Los filósofos burgueses se abalanzaron rápidamente sobre el joven Marx, a quien creyeron poder utilizar contra el viejo Marx y el marxismo moderno. La «crítica burguesa de Marx» ofrece hoy el raro espectáculo de intentar alimentarse de las ideas del joven Marx, desafiando con él y con Hegel al marxismo revolucionario de la actualidad. El Marx hegelianizado de los primeros escritos, sobre todo de los *Manuscritos económico-filosóficos,* debe ser infiltrado en el movimiento comunista como contrabando contrarrevolucionario. En Iring Fetscher leemos que el enemigo auténtico de los marxistas actuales es menos Hegel que el joven Marx. «Se combate al joven *Marx y a su ethos humanista* porque representa una acusación permanente contra el orden antihumano y esclavo de tiranías del mundo soviético» [11]. Es manifiesto el sentido político de la identificación de Marx y Hegel por los ideólogos burgueses. Se intenta resquebrajar al marxismo

[10] Ibidem, pág. 289.

[10a] Hyppolite dice de este trabajo que «résume et repense toute la *Phénomenologie hégélienne,* depuis *la conscience sensible jusqu-au savoir absolu*».

[11] Iring Fetscher, *Das Verhältnis des Marxismus zu Hegel* (La relación del marxismo a Hegel), en *Marxismusstudien,* Tübingen, 1960, pág. 167.

desde el interior, mientras se ostenta metafísicamente la influencia de Hegel en Marx y Engels. Se espera encontrar puntos de apoyo para una revisión hegeliana-idealizada del marxismo. Fetscher, cuyas reflexiones representan la opinión de muchos, pretende reducir, sobre todo, como ya lo había hecho Vogel, la teoría de la sociedad del marxismo a Hegel. «Carlos Marx —escribe— es, sobre todo, un discípulo de Hegel en dos puntos centrales de su teoría, pero al mismo tiempo un continuador crítico: En el ámbito de la filosofía de laHistoria y en el terreno de la antropología» [12]. Fetscher, como numerosos autores burgueses, ve la comunidad esencial entre Marx y Hegel en este ámbito, en aceptación de una razón objetiva de la Historia. Con esto se esquiva la oposición entre materialismo e idealismo. La creación y desarrollo del marxismo es presentado como un mero «recambio» de las categorías hegelianas por las de Marx. De este modo, según Fetscher, la sociedad humana de Marx entra en lugar del espíritu del mundo, en el puesto del espíritu del pueblo se incorporan las clases, en lugar del espíritu cristiano-germánico aparece el proletariado. Por tanto, las estructuras mentales de Marx estan preformadas por Hegel, y la actividad científica de Marx se limita a una mera sustitución de los términos hegelianos por los suyos propios. «Marx —escribe Fetscher— no se ha apartado *filosóficamente de Hegel,* sino que sólo ha imprimido a su pensamiento un cambio práctico-revolucionario» [13]. Con esto se despacha al Marx hegelianizado, y de la ciencia revolucionaria del marxismo ha surgido una teoría especulativa de la salvación.

El problema del extrañamiento constituye, como T. I. Oiserman señala, con razón, uno de los puntos básicos en esta interpretación de Marx [14]. De esta forma, J. Hyppolite afirma que la fuente primordial de todo el pensamiento marxista es la idea del extrañamiento tomada de Feuerbach y Hegel [15].

[12] Ibidem, pág. 72.
[13] Ibidem, pág. 76.
[14] T. I. OISERMANN, *Das Problem der Entfremdung im Zerrspiegel der bürgerlichen und revisionistischen «Kritik» des Marxismus* (El problema del extrañamiento en la caricatura de la «crítica» burguesa y revisionista del marxismo), *Deutsche Zeitschrift für Philosophie,* 9/1962, pág. 1.151.
[15] E. Topitsch da un paso más adelante al derivar la idea de extrañamiento, así como la dialéctica, en su totalidad de las tradiciones neoplatónicas y gnósticas, que habían penetrado en el joven Marx a través de Hegel (ERNST TOPITSCH, *Marxismus und Gnosis* —Marxis-

Erich Thier considera en la *Medida de la dimensión del extrañamiento* la «profundidad peculiar de Marx» [16]. Igualmente el filósofo francés Lefèvre considera el problema del extrañamiento como la cuestión fundamental del marxismo. Frente a esta presentación destructora y falsificada del problema es necesario volcarse a un análisis concreto de los textos hegelianos y marxistas, en donde se desprenderá que —en todas las anticipaciones geniales, que posee la idea de extrañamiento en Hegel— los grandes filósofos burgueses han perseguido esencialmente otra relación con esta idea que la que aparece en los *Manuscritos económico-filosóficos* o en el *Capital.*

La fuente originaria del «extrañamiento» del hombre hay que buscarla, como Garaudy puntualiza en el citado artículo, en la división social del trabajo por razón de la propiedad privada de los medios de producción. «La propiedad privada y la escisión de la sociedad en clases enemigas conduce a que la división social del trabajo adopte la forma de «extrañamiento» del singular» [17]. El extrañamiento del hombre trabajador alcanza su expresión más completa y desarrollada en la sociedad capitalista.

El producto del trabajador se le opone como un poder que le domina, como capital. Es su propio producto, y, sin embargo, le es extraño. En la sociedad capitalista las leyes ciegas del mundo mercantil regulan las relaciones sociales entre los hombres; los productos dominan sobre los productores; los resultados de su propio hacer se sitúan frente al hombre como un poder extraño, que le avasalla. Carlos Marx afirma que esto era ya un producto de la división manufacturada del trabajo, que las potencias espirituales del proceso material de producción se oponían al trabajador como *propiedad privada y poderes que le dominaban* [18]. Las condiciones del trabajo y el producto del mismo reciben frente al obrero una forma independiente y extrañada —una relación que se des-

mo y gnosis—, l. c. págs. 237 s.). Es evidente que si se procede según este modo idealista-histórico, se puede «probar» lo más abstruso. Pero lo importante aquí es aclarar primariamente las ideas del marxismo de las exigencias objetivas del movimiento social. Las tradiciones espirituales ocupan siempre un lugar secundario.

[16] Erich Thier, *Etappen der Marxinterpretation* (Etapas de la interpretación de Marx), en *Marxismusstudien,* Tübingen, 1954, página 10.

[17] R. Garaudy, *Kampf für den Kommunismus* (Lucha por el comunismo), l. c. pág. 19.

[18] Marx, *Das Kapital* (El capital), tomo I, pág. 379.

envuelve en completa oposición a la maquinaria [19]—. El intercambio de actividades y productos aparece igualmente a los hombres como «extraño, independiente, como una cosa». Marx afirma: «El carácter social de la actividad como forma social del producto, la participación del individuo en la producción, se manifiesta aquí como algo extraño, cosal, frente a los individuos...» [20]. La tiranía del producto sobre los productores halla su máxima expresión en el fetichismo de las mercancías, estudiado minuciosamente por Marx.

La superación del extrañamiento, el alejamiento de las condiciones en las que el hombre es esclavizado bajo el producto de su trabajo, sólo puede llevarse a cabo mediante una transformación completa de las relaciones de propiedad, un hecho del que los «intérpretes» burgueses de Marx pretenden desviarse. La tiranía de las cosas sobre los hombres se aleja mediante la creación del modo comunista de producción. Los productos creados por los hombres son propiedad social. La producción es planificada, dirigida y dominada por el hombre.

Hegel se hallaba, naturalmente, muy lejos de aprehender todas estas relaciones. El concepto de extrañamiento, tal como lo empleó, no le sirvió para designar en la sociedad capitalista mercantil la posesión del proletariado (al que Hegel, como se ha observado, no conocía en absoluto como clase independiente), sino que poseía un carácter universal y al mismo tiempo indeterminado socialmente. Ya se ha mostrado que Hegel en sus investigaciones sobre el trabajo, tal como las presentó en sus lecciones de Jena, se refirió más de una vez al extrañamiento, sin emplear este concepto. Hegel no podía concebir, en modo alguno, el extrañamiento como expresión de una relación clasista, refiriéndole *originariamente* al desarrollo de la producción de las mercancías y a la división del trabajo, sin interrogarse sobre las relaciones de propiedad subyacentes. En la *Fenomenología* Hegel emplea repetidas veces el término extrañamiento; aquí le sirve para caracterizar la relación del hombre, de la «autoconciencia», a una realidad creada por él.

Este concepto adquiere una importancia fundamental en el capítulo «El espíritu *extrañado* de sí mismo. La cultura». Este capítulo constituye el medio entre el capítulo «El espíritu

[19] Ibidem, pág. 454.
[20] MARX, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Esbozos para una crítica de la Economía política), Berlín, 1953, pág. 75.

verdadero. La eticidad», en donde se aborda el mundo ético de los antiguos, y «El Espíritu *cierto de sí mismo.* La moralidad», en donde Hegel describe la autoconciencia moral en pleno desarrollo dentro de la filosofía y de la literatura clásica alemana. El espíritu extrañado de sí mismo pertenece esencialmente al mundo del feudalismo (lo que constituye una oposición muy importante a la concepción de Marx sobre el «extrañamiento», según el cual el extrañamiento es, sobre todo, un fenómeno de la sociedad capitalista [21]), y conduce a través de la cultura, la fe y la Ilustración a la «libertad absoluta y terror», a la Revolución francesa, como preetapa del espíritu cierto de sí mismo que supera el extrañamiento.

En la doctrina de Hegel el proceso del extrañamiento tiene como objeto la experiencia que la conciencia, el individuo, co secha en su relación con la sociedad. Esta relación vuelve de la unidad originaria a través de la polarización de las oposiciones a la unidad consciente. Para el pensador burgués, Hegel, un problema central, consistía en demostrar el carácter *universal, social,* de las acciones de cada singular burgués.

En el mundo antiguo, según la opinión de Hegel, el singular no se hallaba integrado fijamente en las comunidades éticas de la familia y de la totalidad del pueblo. No se había desarrollado todavía la esencia de la individualidad en el sentido burgués, no existiendo, por tanto, oposición entre el individuo y la sociedad. La individualidad se constituye por vez primera en el estado de derecho introducido por el Imperio romano, donde el individuo estaba fijado como *persona* [22].

[21] Marx señala que en el Feudalismo los trabajos y los productos no poseían aún una forma independiente, pues las relaciones *personales* de dependencia constituían la base de la sociedad. Las relaciones sociales de las personas en sus trabajos aparecen en el feudalismo «como sus propias relaciones personales y no están disfrazadas con las relaciones sociales de las cosas, de los productos del trabajo» (MARX, *Das Kapital,* tomo I, pág. 83). Sin embargo: «Es natural, frente a la ilusión de las «relaciones puramente personales», no olvidar en ningún momento: 1) que estas relaciones, en el marco de sus esperas, aceptaron un carácter cosal en una fase determinada, como lo demuestra el desarrollo de las relaciones fundamentales de propiedad, por ejemplo, las relaciones puramente militares de subordinación; pero 2) la relación cosal, en donde se apoyaban, posee un carácter torpe, determinado según la naturaleza, y *aparece,* por lo tanto, como personal, mientras que en el mundo moderno las relaciones personales surgen como simple flujo de las relaciones de producción y de cambio» (MARX, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie.* Esbozos de la crítica de la economía política, pág. 82).

[22] Marx observa, sobre la relación de la formación del Derecho

Lo que constituye todavía una unidad en la «realidad del sí mismo lograda con esto», se presenta en el mundo del espíritu extrañado de sí mismo, «desarrollado, pero extrañado de sí» [23]. Aquí se revelan los momentos contrapuestos del individuo (singular y universal). La cuestión planteada por Hegel sobre el *desarrollo* de la individualidad es de gran interés. La fijación del hombre como indiivduo era, sin duda, un producto del proceso histórico. Pero, naturalmente, Hegel no puede aclarar este proceso histórico. No es capaz de ver que se halla esencialmente condicionado por el desarrollo de las relaciones de propiedad.

El sentido atribuido por Hegel al extrañamiento como una experiencia de la conciencia consiste en lo siguiente: el desarrollo de la conciencia debe llegar a la opinión de la naturaleza social del individuo, en su entrelazamiento, a lo que Hegel denomina la «sociedad burguesa». Para alcanzar esta visión, la conciencia ha de realizar un proceso de autocontraposición. Debe haber sentido a la sociedad como un poder extraño, antes de que la pueda comprender como su propio hacer. La síntesis sólo puede surgir de la oposición, la unidad civil de la sociedad de su escisión. De este modo, el concepto de extrañamiento hegeliano procedía, en cierto modo, de sus premisas teóricas, y posee en él más bien el carácter de una categoría, realizándose a sí misma, que de un estado social objetivo.

Carlos Marx afirma en los *Esbozos* que el individuo, cuanto más se vuelve a la Historia, tanto más aparece como perteneciente a una totalidad mayor: «Primero, todavía de un modo completamente natural, en la familia, y en la familia devenida tribu; más tarde, en las esencias comunitarias, en sus diferentes formas, surgidas de la oposición y mezcla de las tribus» [24]. El individuo sale completamente de los contextos sociales por primera vez en el siglo XVIII, a causa del desarrollo de la propiedad privada capitalista, apareciendo la oposición entre individuo y sociedad. Ahora «las diferentes formas del contexto

romano con el desarrollo del individuo, que «este *derecho*, a pesar de que corresponde a una situación de la sociedad, en donde no se había desarrollado el intercambio, sin embargo, en cuanto estaba desarrollado en círculos determinados, pudo desarrollar las *determinaciones de la persona jurídica y hasta del individuo del intercambio...*» (MARX, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, pág. 157).

[23] HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, pág. 286.

[24] MARX, *Grundrisse der...*, pág. 6.

social se oponen al individuo como simple medio para sus fines privados, como necesidad exterior» [25].

Este estado de cosas, objetivo históricamente, constituyó la base de las discursiones suscitadas en aquella época sobre la esencia del individuo y su relación a la sociedad. El pensamiento de Hegel se caracteriza por el hecho de que, aceptando las ideas de Herder, Fichte y Schelling, se preocupa por un análisis penetrante del sentido universal, social del obrar del singular, lo que, por lo demás, le ha acarreado por los filósofos burgueses de la actualidad el título desvalorizante de «filósofo de la comunidad». En el centro de las reflexiones sociales y teóricas de Hegel se hallaba el problema de cómo el individuo (burgués) lleva a cabo su unidad con la sociedad, cómo se deberían configurar las relaciones entre individuo y sociedad para que ambos se desarrollasen armónicamente. Por tanto, Hegel se interrogaba sobre la posibilidad de una sociedad de propiedad privada, que se organizara exenta de las contradicciones entre el individuo y la sociedad. Con esto, en el capítulo de la *Fenomenología* «El mundo del espíritu extrañado de sí» se elaboran teóricamente las experiencias sociales, tal como afloraban en los albores de la producción mercantil capitalista. (En todo caso, Hegel no es consciente de estas relaciones, lo que le lleva a errores teóricos; no ve que la oposición entre individuo y sociedad se desarrolló *plenamente en el capitalismo.*) La polarización del individuo y sociedad es el resultado del desarrollo asociado a la disolución de la sociedad antigua. De las «Lecciones sobre la filosofía de la Historia» se desprende que Hegel veía realizada falsamente en el mundo antiguo una unidad indestructible de la totalidad del pueblo. Aquí las instituciones sociales eran simultáneamente fin del singular. En cambio, los romanos desarrollaron antagonismos sociales (lucha entre patricios y plebeyos), y en lugar de la serena eticidad griega, había entrado el derecho positivo, que se oponía al singular como un poder forzado externo. En la Edad Media, el individuo cayó en el mecanismo de opresión de la constitución feudal: en la vida eclesiástica se configuró la oposición entre eclesiásticos y laicos. Hegel consideró a la sociedad burguesa de la propiedad privada en su relación con la época feudal como el triunfo de la libertad sobre la esclavitud, y situaba a la monarquía como mediación entre ambas. Esta ha introducido el derecho y la ley,

[25] Ibidem.

preparando con ello el terreno para la libertad real (burguesa) —una concepción que se hallaba en oposición a las ideas de los demócratas burgueses radicales.

De las reflexiones de Hegel se desprende que el feudalismo es por antonomasia el lugar social del extrañamiento entre individuo y sociedad. Aún más: la temprana idea burguesa del individualismo también se halla marcada por este extrañamiento; no puede establecer teóricamente ni realizar (en la Revolución francesa) prácticamente la unidad dialéctica individuo-sociedad. La solución de las oposiciones, por tanto, es dada teóricamente, en primer lugar, por el idealismo dialéctico y prácticamente por la sociedad burguesa, realizada a base de reformas. En la *Fenomenología* Hegel describe el despliegue de la dialéctica entre individuo y sociedad, pero no como un proceso social real, sino como un hecho en la esfera de la conciencia pura. Se presenta como un proceso que se media consigo mismo, en donde la conciencia se objetiva continuamente a sí misma, superando de nuevo esta objetivación. Lo decisivo no es para Hegel el ser material, sino la conciencia, que se da forma en el ser. Con esto, la superación del extrañamiento del hombre, la integración del individuo en la sociedad, no es primariamente una cuestión de cambio en las relaciones sociales, sino cuestión de la obtención y difusión de opiniones acertadas sobre las relaciones entre individuo y sociedad. La autoconciencia (la conciencia social de la burguesía) ha logrado estas visiones acertadas en la acumulación de aquellas experiencias que hizo en el mundo del espíritu extrañado de sí mismo.

Precisamente aquí se manifiesta la oposición decisiva existente entre las concepciones hegeliana y marxista del extrañamiento. Hegel se refiere al extrañamiento como un fenómeno que se da en la relación de la conciencia a sus propios productos. Su superación es asunto de la conciencia. El extrañamiento para Marx es esencialmente una relación social material. En la supresión del extrañamiento se trata de la superación de esta relación.

La segunda oposición esencial entre Hegel y Marx en la concepción del extrañamiento consiste en lo siguiente. Hegel parte del extrañamiento, al que el *individuo* se halla sometido por razón de la independización de los poderes sociales; ve en los fenómenos del extrañamiento productos ideológicos de la posición aislada del singular frente a la sociedad, sin considerar el extrañamiento como una relación social. En

cambio, para Marx el extrañamiento es una relación clasista y especialmente la relación obrero asalariado-capitalista. En el centro del estudio marxista del extrañamiento, en los *Manuscritos económico-políticos,* se descubre la serie de raíces del autoextrañamiento de la *clase* social de los *proletarios.*

Según esto, existe una oposición infranqueable entre Hegel y Marx, tanto en la concepción filosófica como en la concepción práctica-política del extrañamiento. Por tanto, Lukács se equivoca rotundamente al afirmar que Hegel presenta una descripción capitalista de extrañamiento. Esta tesis se halla basada en el presupuesto de que Hegel era casi un socialista, un crítico consciente de la sociedad burguesa. Pero sucede precisamente lo contrario. Hegel afirmaba el orden burgués, intentando fundamentar teóricamente su superioridad sobre las formas sociales anteriores. En correspondencia con esto, sus concepciones debieron ser paralelas a la tesis de que la sociedad burguesa realiza justamente la superación del extrañamiento del hombre. Por otra parte, no debe descuidarse gratuitamente que Hegel tuvo algunos presentimientos en lo referente a la reproducción del extrañamiento en el capitalismo y albergaba algunos temores a causa de la independización de los poderes financieros de la economía capitalista en la división del trabajo. En segundo lugar, las explicaciones hegelianas sobre el extrañamiento del individuo frente a los poderes sociales, creados por él, contienen implícitamente gérmenes de una crítica del capitalismo, en donde esta situación surge todavía de una forma más agudizada que en el feudalismo. En esto se basa la ruptura condicionada por su clase de las concepciones hegelianas. Por una parte, seguía las huellas de ciertas condiciones fundamentales del capitalismo, pero, por otra parte, como pensador burgués, no pudo aprehender estas contradicciones en su esencia, sino que más bien hacía todo lo posible para disimularlas, pasarlas por alto. La doctrina hegeliana del extrañamiento está orientada políticamente contra el orden feudal; intenta fijar teóricamente en el tiempo la contradicción entre individuo y sociedad desde el fin de la época antigua hasta la Revolución francesa, mostrando al mismo tiempo el camino para su solución. En cuanto Hegel —en todo caso, de un modo extrañado, mistificado—, critica una forma de la sociedad clasista, sus explicaciones contienen gérmenes de una crítica al capitalismo, como la forma más desarrollada de la sociedad clasista. Pero estos gérmenes no pueden llegar a su madurez, porque el punto de

vista clasista de Hegel no ofrece los presupuestos para ello.

La realidad social, siguiendo a Hegel, posee en el mundo extrañado la propiedad de hallarse en una relación aparentemente inmediata con el singular, a pesar de que, en realidad, sea resultado del obrar de los individuos. Esta realidad social «es la obra de la autoconciencia, pero asimismo una realidad presente de un modo inmediato, una realidad extraña a ella, que tiene ser propio y peculiar, y en la que la autoconciencia no se reconoce» [26]. El concepto de extrañamiento es empleado aquí por Hegel para caracterizar la posición del individuo en un todo social determinado. La realidad creada por el hombre mediante su propio trabajo se les opone como algo inmediato, como una realidad extraña, en la que no pueden darse a conocer a sí mismos, a pesar de que es su propia obra. Este es un aspecto racional, materialista, de la concepción hegeliana del extrañamiento, a lo que, sin embargo, debemos apostillar, delimitando, que Hegel no pudo definir el extrañamiento como una apariencia determinante y concreta social y económicamente.

El individuo se enajena en el mundo extraño de su personalidad, creando por esto la realidad social con los dos poderes dominantes, el poder del Estado y el de la riqueza, que, no obstante, se le presentan como algo extraño. El poder estatal y la riqueza, en su forma independizada, son la expresión concreta del autoextrañamiento del hombre; en oposición a esto, según la concepción romántica de Hegel, en la Antigüedad no había existido aún una formación independiente del poder estatal y económico. La tarea del individuo, de la autoconciencia, es más bien apoderarse espiritualmente de estos dos poderes dominantes, apropiárseles y superar el extrañamiento. Esto sucede, en primer lugar, mediante la *cultura*. Hegel denomina también al mundo del espíritu extrañado de sí mismo el mundo de la cultura, y en cuanto tal, parte de la base de que el extrañamiento debe entenderse, sobre todo, como un hecho de conciencia.

Con el concepto «cultura» Hegel pretende captar un aspecto particular del mundo del extrañamiento. La «cultura» domina en un mundo que Rousseau llamó «la vuelta a la Naturaleza». Los hombres son extraños a la Naturaleza y a su propia esencia, frente a ellos se sitúan incomprensiblemente poderes extraños, a pesar de que son sus mismos productos.

[26] HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, pág. 287.

Los hombres pretenden salvar el abismo mediante la cultura, la adquisición y difusión de opiniones; la cultura, el saber, la Ilustración, es lo que campean contra el mundo extraño. A través de la cultura, el individuo intenta conquistar el poder sobre la realidad. Pero la realidad misma es siempre para Hegel de tipo espiritual, es sustancia, que se realiza como sujeto. En consecuencia, la cultura del individuo es al mismo tiempo realización de la sustancia (de la esencia universal-espiritual de la sociedad). «En efecto, el poder del individuo consiste en ponerse en consonancia con la sustancia, es decir, en enajenarse su sí mismo, y, por tanto, en ponerse como la sustancia objetiva que es. Su cultura y su propia realidad son, por tanto, la realización de la sustancia misma» [27]. El objeto peculiar de las discursiones hegelianas es la historia cultural de la sustancia espiritual del mundo. Los hombres son únicamente predicados, la idea es el sujeto —pero con esto se invierten precisamente las relaciones reales.

Hegel intenta demostrar en el curso ulterior de sus especulaciones cómo el extrañamiento se extraña y se supera *a sí mismo* bajo las condiciones de la existencia continuada de la sociedad clasista. Este es un proceso espiritual-dialéctico que se halla mediado por sí mismo y en donde no se plantea prácticamente para Hegel la cuestión de un cambio de la realidad social. La cultura consiste en la transición del singular al universal; el singular «se forma» en la universalidad, en la sociedad. Aquí debe definir su conducta frente a los altos representantes de la universalidad, frente al poder del Estado y a la riqueza, al poder político y económico. El individuo cree al principio que se halla libre de estos poderes sociales y puede elegir entre ellos, juzgándoles con el criterio de lo bueno y de lo malo. Pero en este punto se le oscurecen los conceptos. Pues lo que en un aspecto parece bueno, es en otro aspecto malo y viceversa. Por un lado, el poder del Estado es malo para el individuo juzgante, ya que aquél avasalla la individualidad; por otro lado, es bueno, porque, como gobierno y mandato, es expresión de fuerzas humanas esenciales. La riqueza aparece al individuo, por una parte, como buena, pues es la fuente del bienestar y la felicidad; pero, por otra parte, es mala, debido a que sólo es una posesión pasajera, despreciable. De este modo, la conciencia experimenta la discrepancia del mundo creado por ella, viendo que esta desunión se

[27] Ibidem, pág. 291.

manifiesta en una transición mutua a estimaciones contrapuestas. Estas reflexiones de Hegel nos denuncian un presentimiento del problema ideológico. La ideología, como falsa conciencia, es el resultado y expresión de un mundo de autoextrañamiento objetivo. Pero Hegel no es capaz de explicar en realidad este autoextrañamiento objetivo, y, por tanto, la representación de la conciencia falsa no deviene en él algo realmente provechoso y fructífero.

El mundo de la cultura se ofrece como el mundo de un espíritu desdoblado, extrañado de sí mismo. El extrañamiento de la conciencia ante sus propios productos se continúa en el autoextrañamiento del juicio, al que esta conciencia somete a los poderes sociales. Este extrañamiento debe desarrollarse de una forma completa mediante esto, a través de lo cual los hombres pueden abocar a una realidad social, por ellos comprendida y, como Hegel admite, dominada, en la que el singular y lo universal, el individuo y la sociedad, se hallan unidos armónicamente. Hegel consideró a la sociedad burguesa en la forma política de la monarquía constitucional como tal realidad social. El espíritu extrañado de sí mismo es un grado transitorio al espíritu cierto de sí mismo, a la moralidad —un desarrollo ideal, que encuentra su término glorioso en el saber absoluto; por tanto, en la filosofía alemana idealista—. En consecuencia, Hegel acepta que la superación del autoextrañamiento —aun cuando se halle mediada por las experiencias del individuo en relaciones concretas— es primariamente un acto de conciencia, un proceso espiritual. Su punto de vista burgués le impedía comprender y reconocer en su determinabilidad social el autoextrañamiento del hombre en la *sociedad capitalista,* y que el extrañamiento es inherente al capitalismo por razón de su esencia; por tanto, sólo es superable mediante la supresión de la sociedad capitalista. Hegel considera más bien la posibilidad de la superación del extrañamiento en la sociedad burguesa tomando como base las visiones reales de los hombres en la integración del individuo con la sociedad social dada. Los hombres deberían *reconocer* que la realidad social es el resultado de su propia acción; entonces el extrañamiento desaparecería según su esencia. En la *Fenomenología* Hegel describe precisamente el camino histórico, en el que la conciencia ha ganado estas visiones.

El extrañamiento del hombre se despliega en el «heroísmo del servicio» que personas activas manifiestan hacia el poder estatal. La «conciencia valerosa», la que se halla al servicio

del poder estatal, niega sus propios intereses, se les extraña. Esta tesis es evidentemente una autoilusión de Hegel. La conciencia consagra su vida a lo universal y, debido a esto, ayuda a éste a conseguir su existencia plena. (Aquí se patentiza la concepción burguesa-individualista de la sociedad; lo universal no se halla representado por las clases sociales, sino por individuos importantes.) Hegel podía pensar en consejeros influyentes, activos, de los reyes; especialmente pensaría con certeza en el palaciego, que, en la monarquía absoluta, sin poder político peculiar independiente, desempeñaba funciones muy importantes en la corte real. En esto se manifiesta que Hegel consideraba esencialmente al extrañamiento como fenómeno preburgués, y estaba muy lejos de concebirle como expresión de la oposición clasista entre la burgesía y el proletariado. El singular y el universal se integran dialécticamente por las acciones del singular hacia el poder estatal; el singular «se forma» en universal; el universal, en el singular. El singular, como Hegel opina, se extraña en el servicio de su conciencia, atenta a cosas exteriores, a intereses singulares; pero el ser extrañado de sí mismo es el en-sí, la esencia. Con ello el singular trasciende a lo universal, gracias al autoextrañamiento. El hombre adquiere prestigio social, universal, mediante esta cultura, por medio de este extrañamiento de sus fines personales. El extrañamiento es aquí, sobre todo, un fenómeno que se desenvuelve en la conciencia individual; lo personal deviene extraño para el hombre y se subordina a lo universal.

El proceso del autoextrañamiento no se define en estas reflexiones de Hegel como una relación universal, sino que se halla subordinado a la conciencia, a saber, a la conciencia de los «individuos históricamente mundiales», en donde Hegel, aun dentro de estos límites, describe equivocadamente el fenómeno del extrañamiento. Pues cuando una persona, por ejemplo, Richelieu, se dedica al servicio del Estado, puede existir un extrañamiento parcial de los intereses inmediatamente personales, en cuanto esta función puede ir acompañada de una renuncia a esta o aquella comodidad. Pero, por otra parte, este servicio es realización de un interés clasista, y, en cuanto tal, sirve a la seguridad de intereses personales —que poseen un contenido social, de clases—. De este modo no puede hablarse de extrañamiento. Aquí sólo obtiene confirmación el hecho de que Hegel concebía primariamente al extrañamiento como un fenómeno de la conciencia y no

como una relación social determinada por el sistema de relaciones materiales de producción. Sus limitaciones clasistas cognoscitivas le imposibilitaron esto.

Según Hegel el despliegue completo del extrañamiento halla su expresión en el *lenguaje,* que aquí actúa en su significado auténtico, en cuanto permite manifestarse al estar-implicado del singular en el universal. El lenguaje, afirma Hegel, «es el ser allí del puro sí mismo, como sí mismo; en él entra en la existencia la *singularidad, que es para sí* de la autoconciencia como tal, de tal modo que es *para otros*» [28]. Ni en su fisionomía ni en sus acciones el individuo puede manifestarse tan auténticamente como en el lenguaje. (Esta tesis representa en cierto sentido una readaptación de las explicaciones hegelianas sobre la importancia de la actividad como expresión esencial del hombre.) Por tanto, el lenguaje recibe una función como medio y expresión del autoextrañamiento de la personalidad. Esta se convierte para otros en su apariencia visible. «El heroísmo del servicio mudo se convierte en el *heroísmo hegeliano*» [29]. El lenguaje del halago es expresión del abandono del servidor singular, del cortesano al monarca absoluto, manifiesta el extrañamiento completo de su propio sí mismo, y con ello, al mismo tiempo, es expresión de poder real del monarca. También aquí se evidencian las limitaciones cognoscitivas de Hegel, condicionadas por su clase. Considera el desenvolvimiento del extrañamiento de una manera superficial, partiendo de atributos exteriores, pero no como resultado de la dinámica de las relaciones clasistas. Además se manifiesta, que, según Hegel, el extrañamiento posee su *dialéctica propia,* mediante la cual logra su superación *a través de sí mismo.* Con esta concepción —en perfecta consonancia con el espíritu de la dialéctica idealista de Hegel— se descarta de antemano una interpretación materialista del extrañamiento. Para Hegel, se trata de demostrar el extrañamiento como un fenómeno tranquilo en sí mismo, que posee su dialéctica propia, y con ello el estímulo para su autosuperación. Tomado al pie de la letra, no se necesitan hombres para la superación del extrañamiento, sino que es capaz de hacerlo «el extrañamiento» por sí mismo. Por tanto, Hegel también confunde aquí al sujeto y al predicado, tal como Marx lo señaló repetidas veces en la *Crítica del derecho hegeliano del Estado.*

[28] Ibidem, pág. 300.
[29] Ibidem, pág. 302.

El propio sujeto, los hombres operantes, se convierten en predicados de un sujeto extrañado de sí mismo, y el extrañamiento explica a su vez la sustancia espiritual superada.

En consonancia con esta concepción del extrañamiento y su superación, Hegel debe demostrar también el autoextrañamiento del otro polo de las relaciones sociales, del monarca, para preparar así la autosuperación del mismo mediante su completo despliegue. La realidad del poder del Estado consiste en el sacrificio del obrar y pensar de la conciencia servidora, «noble». Por tanto, dicho poder es «*la independencia que se ha extrañado*». Cuando los cortesanos se extrañan de sí mismos, esto no aminora el poder del Estado, personificado por el monarca. La universalidad se extraña de sí misma y deviene singularidad: el poder del Estado trasciende a este o aquel cortesano. Con esto la persona del monarca se convierte en algo completamente singular y contingente, y queda a merced de toda otra voluntad más poderosa. Lo que aún permanece en una independencia universalmente reconocida, y no mediatamente, es el nombre vacío de sentido. De este modo el monarca se ha extrañado de sí mismo, y su esencia peculiar ha pasado a otros, a sus servidores. Hegel presenta —sub-especie de extrañamiento— la constitución de la monarquía absoluta y su transición a la monarquía constitucional, en donde el príncipe sólo debe ostentar funciones representativas. El todo es para él una cuestión de la posición del *singular* hacia los poderes sociales; no se da cuenta de que la monarquía absoluta tenía como base una constelación determinada de *clases* sociales. Por otra parte, los momentos teleológicos son muy abundantes en la explicación: debido a que la monarquía constitucional era para él la forma más elevada de la vida estatal, permite al extrañamiento extrañarse de sí mismo en tal dirección, que con ello se preparan los fundamentos de la monarquía constitucional.

La «conciencia noble» experimenta y vive su relación a la riqueza como la segunda apariencia social determinante junto con la del poder estatal. La riqueza es un poder material, mediante el cual los individuos son dependientes de un otro que «sí mismo», a saber, del rico. El individuo puede afirmar su sí mismo de cualquier otro modo en toda otra relación, pero en la relación de la dependencia de los poderes económicos se ve sometido en toda su esencia, en su existencia total bajo la personalidad contingente del otro: «El espíritu de gratitud es, por consiguiente, tanto el sentimiento de

esta profunda abyección como el de la más profunda sublevación» [30]. Este es un principio muy importante, que no puede desconocerse, pero al que Hegel no pudo dar forma de un modo definitivo: el despliegue del autoextrañamiento halla su base auténtica en la opresión económica, y al mismo tiempo el terreno de donde saldrá de su superación. La conciencia «noble» ha trascendido a la conciencia «vil». Aquellos hombres, que al principio se comportaban afirmativamente frente a las relaciones sociales dadas, han desembocado por la experiencia del extrañamiento absoluto de su esencia al punto de aquellos que se portaban enemistosamente frente a la sociedad constituida. El yo puro, afirma Hegel, se contempla ahora a sí mismo en su desdoblamiento absoluto. El individuo ha experimentado que ni las relaciones políticas ni las económicas de la sociedad constituida (feudal) confirman su esencia, sino que aquí impera un extrañamiento unilateral del hombre. Por tanto, el individuo sólo puede abocar a la conciencia de un desdoblamiento absoluto. El hombre no puede sentirse familiar en este mundo y busca una escapatoria en otro mejor.

Así como Hegel intentaba demostrar un extrañamiento *bilateral* en la relación de individuo a poder estatal, también lo hace en la discursión entre individuo y riqueza. No sólo se hallan sometidos al autoextrañamiento los económicamente oprimidos, sino también los opresores. Esta es, sin duda, una idea muy importante de Hegel, que Marx rectificó y amplió posteriormente sobre unas bases materialistas. (Marx afirma que tanto el obrero como el que no lo es, se desproveen y extrañan de su esencia humana en el capitalismo. Pero, por otra parte, se manifiesta que los dos están sometidos al extrañamiento de un modo muy diferente; el no trabajador se siente confirmado en él, mientras el obrero se siente oprimido y envilecido.) Los hombres se oponen extraña, incomprensible, enemistosamente en este mundo desdoblado. Se hallan extrañados unos frente a otros como el género hombre.

El mundo del desdoblamiento produce una conciencia que intenta elevarse por encima de él de un modo ideal y al mismo tiempo pretende anular este desdoblamiento. La conciencia se crea un mundo pensado, irreal, más allá del mundo del extrañamiento. Este es el mundo de la *fe*, tal como se eleva a través del mundo del desdoblamiento, de la cultura. Este plantea-

[30] Ibidem, pág. 305.

miento de Hegel es, sin duda, muy interesante. Hegel presiente que el autoextrañamiento objetivo del hombre se refleja en el hecho de que el hombre instaura un mundo del más allá, ideal, en donde supera de modo conceptual al extrañamiento. Pero, por otra parte, Hegel no es capaz de descubrir de un modo válido objetivamente el autoextrañamiento objetivo, y, por supuesto, como expresión de la tiranía de clases. En consecuencia, sus observaciones permanecen en el mundo del más allá sin sustancia teórica real. El extrañamiento, como Hegel aclara con más precisión, consiste en que el hombre tiene su conciencia en dos mundos diferentes. En esto ya se manifiesta que el extrañamiento, según su esencia, era para Hegel un dato de conciencia (a saber, expresión de la opinión equivocada en la unidad, la conciliación de oposiciones) y no una relación real, condicionada según las clases sociales.

La conciencia pura, un pensamiento, que intenta mantenerse alejado de todas las confusiones de la realidad, personifica la huida del mundo de la existencia. Pero con ello se proclama, como oposición al mundo real, y en cuanto tal, posee a éste en sí mismo, como corresponde a la naturaleza de la oposición. La conciencia pura, intentando superarse en un mundo pensado, está, por tanto, extrañada de sí misma, es lo contrario de sí misma, es conciencia del mundo real, conciencia desdoblada, pero, sin embargo, con la idea e intención de ser una conciencia pura de un mundo del más allá. Aquí aparece de nuevo en Hegel un principio conceptual materialista. En cierto sentido sospecha la dependencia de la conciencia del ser, a pesar de que su propia línea filosófica corre paralela con la determinabilidad espiritual de todas las esferas de la vida social. La conciencia pura por razón del extrañamiento de sí misma se presenta de una forma contrapuesta, doble: como intelección pura y como fe, una oposición ya desplegada en la lucha de la ilustración con la superstición. Naturalmente, esta «derivación» de la oposición entre la ilustración y la superstición de la «conciencia pura» es algo buscado y construido artificialmente. Sincroniza con la concepción deformada de Hegel, aún por discutir sobre la relación entre la fe y la ilustración. Aquí se revela de nuevo la incapacidad de Hegel para comprender en su esencia social las manifestaciones ideológicas. No se percata de que en la lucha de la ilustración con la superstición se trata de la expresión teórica de disputas clasistas, sino que para él la fe y la ilustración son, a idéntico nivel, formas ideológicas y necesarias del desarrollo burgués.

La intelección pura, aclara Hegel, se orienta al mundo exterior, y por este hecho gradúa al yo, a la razón. La fe, en cambio, tiene como objeto la esencia interior de las cosas, representada como esencia personificada. El contenido de la fe es el mundo real superado en la universalidad de la conciencia pura —un motivo hegeliano de Feuerbach, que conduce a la raíz de la limitación de la crítica de la religión en el siglo XVIII—. La estructura de este mundo sirve también de base al mundo suprasensible; sólo que aquí los elementos singulares no se hallan extrañados —naturalmente, sólo de un modo pensado— como en el mundo real. En el mundo de la fe se ha superado el extrañamiento, sus formas son «espíritus que han permanecido en sí mismos» [32]. La realidad se opone al mundo de la fe como una existencia sin espíritu, que sólo aspira a superar exteriormente a la fe a causa de este modo enajenable de intelección. Por tanto, la reconciliación con Dios permanece como algo perteneciente al más allá. Un mundo sensible —el más allá— se enfrenta sin mediación a otro —el más acá—, y «el más allá ha recibido solamente, además, la determinación del alejamiento en el espacio y en el tiempo» [33]. En estas palabras se transluce la crítica hegeliana a la religión, que para él representaba una forma más inferior de la intelección de lo Absoluto que la filosofía y la ciencia. Además, Hegel fue duramente criticado por la reacción eclesiástica, debido a que no consideraba a la religión como el grado más elevado del saber. F. A. Staudenmaier, profesor de Teología, afirmaba ya en 1844 en su obra *Exposición y crítica del sistema hegeliano* que el cristianismo de Hegel no era el cristianismo auténtico y verdadero. Le reprochaba por el hecho de que situaba a su filosofía por encima de la religión cristiana, y señalaba a este respecto: «Por tanto, por mucho que se preocupe la filosofía hegeliana en presentarse como *cristiana,* se halla originariamente alejada en todos los puntos de la concepción realmente cristiana y en contradicción absoluta con ella» [34]. Naturalmente, este juicio es unilateral, pues, en realidad, también existen coincidencias indiscutibles entre la filosofía hegeliana y cristianismo. Pero es algo inadmisible

[32] Ibidem, pág. 315.
[33] Ibidem, pág. 316.
[34] FRANZ ANTON STAUDENMAIER, *Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems. Aus dem Satndpunkt der christlischen Philosophie* (Presentación y crítica del sistema hegeliano. Desde el punto de vista de la Filosofía cristiana), Mainz, 1844, pág. 497.

que Hegel se proclame sin limitaciones, tal como sucede en la *Historia de la filosofía,* «defensor convencido de la religión» [35].

La intelección pura, es decir, el pensamiento filosófico y científico, en oposición a la fe, trata de superar espiritualmente y reducir a conceptos todas las propiedades extrañas a la conciencia pensante. «No sólo es la certeza de la razón autoconsciente de ser toda verdad, sino que *sabe que es esto*» [36]. La cosmovisión idealista de Hegel y su aspiración a reconciliar la ciencia con la fe se manifiesta en que para él la fe y la intelección tienen como objeto la misma sustancia espiritual, apropiándose de ella de un modo diferente. Por tanto, la lucha de la Ilustración con la fe debe ser, en último término, un combate de apariencia, y en cierta medida ha de originarse una ilusión bilateral. Según su opinión, la Ilustración y la fe se oponen de tal modo que la intelección se combate a sí misma como extrañada en la superstición. Cuando Hegel aplica el concepto de extrañamiento a la relación entre Ilustración y religión, cuando habla de un autoextrañamiento de ambas en su relación mutua, presupone como algo esencial su armonía. En esto se evidencia de un modo singular la oposición de la concepción hegeliana y marxista del extrañamiento. La imagen hegeliana del extrañamiento está concebida desde un principio de tal manera que la superación del extrañamiento puede y debe realizarse en el ámbito de la conciencia pura. El extrañamiento en la relación entre la Ilustración y la religión es para Hegel, en cierto modo, un desentendido, expresa algo contingente: Hegel, debido a que intentaba derivar todos los fenómenos dialécticos de un espíritu místico del mundo, tampoco puede aclarar la lucha entre la Ilustración y la religión en su necesidad, al igual que es incapaz de analizar científicamente el autoextrañamiento religioso del hombre.

La Ilustración, dice Hegel, tiene razón cuando afirma de la fe que su Dios, su saber absoluto, es un producto de la conciencia humana. Pero la fe ya sabía sin esto que su objeto es la personificación pura de su propia conciencia, a saber, el espíritu. Confunde completamente los frentes entre Ilustración y religión. Pues la Ilustración tenía, en cierto sentido, razón cuando criticaba a la religión por el hecho de que los dioses eran invenciones de la fantafía, aun cuando esto impli-

[35] *Geschichte der Philosophie* (Historia de la Filosofía), tomo II, 1960, Berlín, pág. 71.
[36] HEGEL, *Fenomenología del Espíritu.* pág. 317.

caba, naturalmente, una crítica histórica-materialista realmente científica. Si Dios es espíritu puro para la religión, entonces no existe momento alguno de un autoconocimiento crítico de la religión, sino más bien esto es la expresión del autoextrañamiento, que, como Feuerbach mostró posteriormente, es la base de la cosmovisión religiosa. El empleo del concepto de extrañamiento en la religión es, por tanto, en Feuerbach mucho más radical que en Hegel. Este pretendió comprender a la religión como expresión del mundo extrañado; pero, por otra parte, el autoextrañamiento se da, sobre todo, para él en la relación entre Ilustración y religión, en donde se halla subordinado a la armonía de la religión de la ciencia. Feuerbach, en cambio, parte de la oposición absoluta entre ciencia y fe, mostrando desde esta base que el hombre contempla su propia esencia en la religión, se contempla extrañado de sí mismo. Pero Feuerbach también permanece, en último término, a medio camino, pues pretendía sustituir a la religión cristiana por una nueva religión de amor. Esto tenía su fundamento en el hecho de que Feuerbach aceptaba como algo irreducible el autoextrañamiento del hombre en la religión. Como Marx afirmó críticamente, no se interrogó sobre el autodesdoblamiento del orden social, cuyo producto era la religión.

En consecuencia, para Hegel la Ilustración y la fe participan del mismo modo en el extrañamiento dominante. Su lucha es su expresión espiritual, y representa un momento necesario de la realización del extrañamiento, y, con ello, de su autosuperación. La Ilustración, como obrar espiritual consciente, es superior a la fe, que permanece en la esfera de las representaciones; pero, por otra parte, ella misma no desemboca todavía en una claridad meridiana de conceptos. Esto sucede por primera vez en el idealismo alemán. El idealismo alemán es fruto de la Ilustración, tiene en común con ella la preocupación conceptual por la naturaleza peculiar de la fe. Pero, en opinión de Hegel, se sitúa al mismo tiempo *por encima* de la Ilustración, debido a que ve lo positivo en la fe, se reconoce a sí mismo en ella. Con esto el extrañamiento entre la intelección y la Ilustración es superado, en primer lugar, mediante el idealismo de la filosofía alemana clásica; más exactamente, mediante la filosofía de Hegel. La idea hegeliana del extrañamiento manifiesta claramente en esta concepción su carácter idealista y contemplativo. Si algunos de los puntos de sus explicaciones, sobre todo el mundo del espíritu extrañado de sí mismo, contenían ciertos principios materialistas

en la comprensión del extrañamiento, la religión fue considerada como expresión de una realidad que se enfrenta al hombre como extraña, a pesar de haber sido creada por él. Igualmente, en el curso ulterior de sus especulaciones, se manifestó que en Hegel se trataba, sobre todo, del estudio del *autoextrañamiento* del extrañamiento, un proceso que era explicado, según su esencia, como un hecho de conciencia. Pues el extrañamiento, como hemos notado, era, sobre todo, expresión de la intelección defectuosa en la unidad de las oposiciones. Pero con esto desaparece para Hegel el problema del cambio de la base social como premisa para la superación del extrañamiento. El extrañamiento era superado mediante un acto mental por medio de la coejecución espiritual del idealismo alemán, proveniente de la Ilustración. Según esto, la misma Ilustración era interpretada de un modo muy arbitrario, como simple grado preparatorio del idealismo alemán, permaneciendo así incomprendida la importancia histórica del materialismo.

Hegel prepara inmediatamente la autosuperación del extrañamiento por la experiencia que la conciencia obtiene en la Revolución francesa. En la *Fenomenología del espíritu* no presenta las causas materiales de la revolución, sino que la considera como fruto de principios absolutos, a saber, de las ideas sobre la libertad absoluta del singular [37]. La cuestión de que el interés y la libertad del singular ha de ser garantizado en el Estado, una cuestión progresiva y revolucionaria en aquella época, había sido suscitada por la Ilustración. Según Hegel, la Revolución francesa protagonizó el ensayo práctico de la verdad de este principio. Ya se ha demostrado que el principio de la individualidad en esta abstracción y absoluteza

[37] Naturalmente no se le ocultó a Hegel que las condiciones objetivas sociales de Francia aceleraron la revolución. En la *Historia de la Filosofía* aclara a este respecto: «Hacemos bien en reprochar a los franceses los ataques a la religión y al Estado. Pero se debe tener una idea de la terrible situación de la sociedad, de la miseria, de las infamias de Francia, para reconocer los problemas que tenían.» Y más adelante: «La revolución francesa ha sido obligada por la gran persistencia de prejuicios, principalmente por la altanería, irreflexión, codicia.» (HEGEL *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*—Lecciones sobre historia de la Filosofía—, tomo III, Stuttgart, 1928, págs. 515 y ss.). Sin embargo, en la *Fenomenología* le interesaron a Hegel menos los factores inmediatos sociales, que suscitaron la Revolución francesa, que las concepciones teóricas, que les servían de base y que según la opinión de Hegel personificaban una etapa necesaria del desarrollo de la conciencia de la Humanidad.

no es realizable, se ha manifestado la deficiencia de una reducción de lo universal a la voluntad singular. La Revolución francesa y, en especial la dictadura jacobina, personificaban la forma suprema del autoextrañamiento humano, en cuanto se oponían, extrañadas de sí, a la voluntad singular y universal, introduciendo al mismo tiempo por esta polarización la autosuperación del extrañamiento [38]. El singular, tal como Hegel señala como resultado de estas experiencias históricas de la conciencia, debe integrarse siempre en la totalidad social. También en la tiranía jacobina, en donde se intentó realizar con la mayor energía el principio del individualismo burgués, se mostró que el singular se halla subordinado siempre a la voluntad universal, que se constituye en el gobierno, y no puede aspirar como singular a validez absoluta. Del principio del individualismo burgués, de la veneración del singular como voluntad absoluta, no puede surgir un resultado auténtico, una realidad social consolidada. Hegel considera los principios de la Revolución francesa como principios no dialécticos, y de esto deriva, en último término, su resultado negativo, tal como se le presentaba en la dictadura jacobina. La «libertad absoluta» no ha podido llevar a cabo la relación dialéctica entre la voluntad singular y la universal, sino que más bien ha fijado su oposición. Según Hegel, la unión entre el singular y el universal debía procurarse mediante una agrupación orgánica de la sociedad en el sentido de una sociedad burguesa estructurada corporativamente con la forma política de la monarquía constitucional, en donde cada uno se es consciente de su propia aspiración como un universal, y el singular debe someterse a lo universal por decisión libre. Consideraba asimismo a la monarquía constitucional como negación dialéctica del principio de individualidad de la Revolución francesa. Defendió el individualismo burgués, pero creyó que sólo podía ejercer un efecto positivo atendiendo a la totalidad social. (Esta era igualmente la síntesis de los

[38] «Esta voluntad formal propia», escribe Hegel en la *Filosofía de la Historia*, «se convierte ahora en la base fundamental. El derecho en la sociedad es lo que quiere la ley y la voluntad es como *singular*. Por lo tanto, el Estado, como agregado de muchos singulares, no es una unidad sustancial en sí y para sí y la verdad del derecho en y para sí, a la que se debe medir la voluntad del singular, para ser una voluntad más verdadera, más libre, sino que ahora se sale de los átomos de la voluntad y cada voluntad está representada como absoluta». (HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, páginas 555 s.)

principios morales en Helvetius y Kant.) Por lo que afecta a su concepción del individuo burgués, Hegel tuvo que tropezar con un dilema desesperante. Por una parte, defendía el individualismo, intentando explicar el sentido social, la función social de la aspiración burguesa individual a las ganancias, al éxito, etc. Pero, por otra, no creía en el principio de individualidad, aplicado sin trabas, como base sólida para un convivir social armónico del hombre. Por tanto, añoraba medidas, a través de las que el Estado burgués debía regular y canalizar la aspiración burguesa a la ganancia. Esta actitud de Hegel, a pesar de toda la afirmación fundamental del capitalismo, era expresión de su posición ambigua frente a la nueva sociedad.

En la Revolución francesa, el singular y el universal se enfrentaron todavía de una forma abstracta, extrañada, y el resultado fue la negación no mediada «y cabalmente la negación de lo singular como lo *que es* en lo universal» [39]. El único resultado de la libertad absoluta ha sido el terror, la muerte del singular, la guillotina. Así se ha confirmado poderosa y drásticamente que el singular debe integrarse en la totalidad social y que el individuo no posee validez absoluta si no es en la sociedad [40].

[39] HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, pág. 347.

[40] En su obra *Hegel und die französiche Revolution* (Hegel y la revolución francesa), J. RITTER apenas toca el momento crítico de la toma de posición de Hegel frente a la revolución francesa. Es digno de tenerse en cuenta que Ritter rechaza el apelativo de Haym, calificando a Hegel de reaccionario prusiano. Pero no resulta factible convertir a Hegel al mismo tiempo en el teórico de la revolución, como se desprende de la siguiente expresión de Ritter: «La Filosofía (de Hegel) permanece en un sentido exacto la Filosofía de la Revolución; ella parte de ella y vive de ella hasta el final.» (RITTER, *Hegel und die Französiche Revolution*, Köln y Opladen, 1957, página 28). Esta apreciación pasa por alto el contenido social de la Filosofía hegeliana. Bajo las condiciones de la época desde 1800 a 1830, apenas era posible una Filosofía de la Revolución en Alemania, pues no existía una situación revolucionaria objetiva. La repulsa de Hegel contra las utopías se manifestó precisamente en el hecho de que reflejó filosóficamente la única posibilidad real de la transformación progresiva de las relaciones sociales en Alemania, a saber, la obtenida mediante reformas. Naturalmente el programa del cambio de la sociedad mediante reformas dejó amplio margen para una transformación más o menos radical de las relaciones. Hegel, representante ideológico de la burguesía liberal, deseaba ver excluida la participación del pueblo, su actitud contenía rasgos conservativos, pues aceptaba elementos esenciales de la sociedad feudal en la sociedad burguesa. (El cambio de las relaciones en Francia, escribe

La crítica de Hegel al principio individualista burgués manifiesta algunos momentos justificados, en cuanto hace efectiva la dialéctica e intenta mostrar la primacía de lo social sobre lo individual. No obstante, no puede descubrir en realidad la naturaleza social del individuo; esto sólo es posible desde el punto de vista del materialismo histórico. Pero, por otra parte, defiende el individualismo burgués, en cuanto se esfuerza por comprender al individuo en su validez social universal. Sin embargo, esta preocupación se halla de nuevo al servicio de una concepción de la sociedad orientada a un compromiso clasista entre el feudalismo y el capitalismo [41].

En cuanto la dictadura jacobina reveló en el terror de

Hegel en la *Filosofía de la Historia,* fue necesariamente *violento,* ya *que no fue realizado por el Gobierno.)* La postura positiva de Hegel frente a la revolución francesa se manifiesta en que la definió como una fase transitoria de las experiencias mundanas de la conciencia, no considerándola, como los representantes de la reacción política, como la obra de la cospiración de los rebeldes. En la acentuación del carácter «histórico» de la revolución francesa por Hegel se descubre su preocupación por determinar su contenido universal. Por lo tanto, es imposible una teoría de la revolución fuera del Marxismo. Unicamente puede desarrollarse tomando como fundamento el materialismo histórico. En consecuencia, los revolucionarios demócratas burgueses pueden realizar una revolución *concreta* bajo condiciones *concretas,* pero no pueden desarrollar una teoría de la revolución, en donde explican los *elementos universales* de la revolución. Todos los intentos de mostrar una filosofía de la revolución antes del marxismo se desenvuelven en una confusión de las diferencias cualitativas entre la Filosofía marxista y la no-marxista.

[41] T.H. STEINBÜCHEL, en la obra *Das Grundproblem der Hegelschen Philopohie* (El problema fundamental de la Filosofía hegeliana), ofrece la afirmación extraña de que el marxismo se halla unido precisamente al lado políticamente conservativo del pensamiento hegeliano. Hegel, después de 1800, ha sustituido la revolución por la necesidad dialéctica, y esta «teoría del poder» se convirtió históricamente en algo efectivo en el marxismo. Pues Marx ha adoptado la fatalidad dialéctica de la historia en cuanto vio efectivamente en el proletariado el destino y el derecho en la historia, «atribuyendo» al proletariado la misión de la nueva formación de la sociedad. El «contenido metafísico» de la concepción marxista de la historia se apoyaría en la fatalidad de la misión del proletariado. (THEODOR STEINBÜCHER, *Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie* Bd. I, *Die Entdeckung des Geistes*—El problema fundamental de la filosofía hegeliana, tomo I, El descubrimiento del Espíritu—, Bonn, 1933, pág. 341). En realidad, el marxismo se vinculó al lado revolucionario de la Filosofía de Hegel, a los elementos racionales de su dialéctica. Cuando Marx fundamentó la necesidad de la superación de la sociedad burguesa no postulaba una fatalidad, sino que aprehendió a un proceso objetivo, regular, cuya dinámica se hallaba sellada por la actuación de las clases sociales.

la muerte la deficiencia de los principios de la voluntad absoluta y demostró la nulidad del individuo mediante la guillotina, se manifestó prácticamente, según Hegel, que el singular no puede representar inmediatamente en la vida estatal la voluntad del universal, que sólo es capaz de funcionar socialmente en unidad dialéctica con el universal. Instruidos por la experiencia, los individuos se resignan a admitir de nuevo la diferencia entre la vida estatal y la social, se integran a sus esferas sociales correspondientes y «retornan a una obra dividida limitada, pero retornan con ello a su realidad sustancial» [42]. Estas palabras de Hegel declaran que de la Revolución francesa surge una nueva sociedad configurada, agrupada —la sociedad burguesa—, centrada en una integración del singular en el todo social y basada en la vida burguesa de adquisición y en sus relaciones políticas. En la tiranía jacobina el espíritu extrañado de sí mismo había sido arrastrado a la cumbre de su oposición interna, y justamente en la forma de la polarización de la voluntad singular y universal. Pero por esta polarización se había confirmado al mismo tiempo la nulidad de esta oposición, es decir, su reconciliación y el espíritu extrañado de sí mismo se *encuentra de nuevo* en la oposición resuelta, retorna *a sí mismo*. Con esto finaliza el desarrollo del espíritu extrañado de sí mismo y se consuma el autoextrañamiento del extrañamiento. Aparece una nueva «figura de conciencia», a saber, «el espíritu cierto de sí mismo, la moralidad», en donde lo universal se opone a los intereses singulares por medio de los deberes morales, y de este modo se pretende aprehender la relación del singular al universal. Es la ética, tal como aparece en Kant, Fichte, Jacobi, en donde la conciencia realiza ahora sus experiencias. En lugar de la revolución de la realidad entra la «revolución» del reino del pensamiento mediante la filosofía alemana clásica como presupuesto para una transformación «tranquila», «pacífica», de la sociedad a base de reformas.

El «mundo del espíritu extrañado de sí», tal como Hegel lo describe en la *Fenomenología,* se manifiesta como un mun-

[42] HEGEL, *Fenomenología del Espíritu,* pág. 348. «El desentendido de la *voluntad universal* comienza allí, en cuanto el concepto de libertad no debe ser tomado en el sentido de la arbitrariedad casual de cada uno, sino en el sentido de la voluntad racional, de la voluntad en y para sí.» (HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*—Lecciones sobre la historia de la Filosofía—, tomo III, página 528). Esta «voluntad en y para sí» es expresión mistificada de las aspiraciones sociales de la burguesía liberal.

do de oposiciones no mediadas, irreconciliables. En esto consistía para Hegel la esencia peculiar del extrañamiento. La conciencia «noble» y la conciencia «vil», la Ilustración y la fe, la voluntad singular y la universal, se enfrentaban extrañadas, y revelaban simultáneamente, gracias al desarrollo de sus momentos contrapuestos, la nulidad de la oposición, la nulidad del extrañamiento y la unidad dialéctica de los miembros opuestos. El extrañamiento se fundamentaba en la no aprehensión de las relaciones dialécticas (tal como Hegel las veía) de aquel mundo desdoblado, en el descuido de la *unidad* de las oposiciones. Pero esta relación se hallaba condicionada por la enajenación, no comprendida por el hombre en su esencia verdadera, de sí mismo en la realidad social, que se le oponía, por tanto, como un poder extraño. En la Antigüedad, como Hegel se imaginaba idealizando, domina «el espíritu verdadero», un mundo ético, en donde el singular se encontraba y se sentía confirmado. Pero en el mundo, marcado por el poder del Estado y de la riqueza, el singular no podía sentirse confirmado, pues este mundo estaba dominado por oposiciones internas insolubles. La realidad social, a pesar de que procede del obrar del singular, se oponía a este singular incomprensible, indominable, extraña. La unidad del singular con el universal, con el absoluto, fue trasladada, por tanto, del mundo del extrañamiento a otro mundo, simplemente imaginado, al mundo del más allá, al mundo de la fe. Pero este mundo del más allá se reveló también como extrañado de sí mismo, como desdoblado por oposiciones insolubles, y, en consecuencia, como superación solamente *aparente* del extrañamiento.

Con este empleo del concepto «extrañamiento» Hegel tendía a la comprensión de la posición del hombre —tanto de los opresores como de los oprimidos— en la sociedad de clases. Pero, debido a que compartiendo todas las ilusiones del movimiento burgués en auge sólo consideró como sociedad de opresión al feudalismo, no pudo aprehender el extrañamiento del hombre en todos los ámbitos (lo que, naturalmente, se relacionaba, sobre todo, con el desarrollo incipiente del capitalismo). En particular, Hegel no pudo descubrir, a pesar de algunos indicios, las causas del extrañamiento en las relaciones económicas, en la posición diferenciada de las clases sociales frente a los medios de producción. Hegel estudió la posición «*del*» individuo frente a la realidad social extrañada de él; presentó el autoextrañamiento «*del*» singular, pero no fue

capaz de mostrar que el extrañamiento es, sobre todo, expresión de una *oposición clasista*. Por tanto, Hegel sólo captó el extrañamiento del hombre de un modo fragmentario, únicamente algunos momentos, formulados la mayoría de las veces de un modo muy abstracto y oscuro. A pesar de que la concepción hegeliana del extrañamiento posee algunos rasgos materialistas según su esencia, es idealista, debido a que el extrañamiento es primariamente un hecho de conciencia, y la superación del mismo se presenta, por tanto, como un problema de la conciencia transformada.

Aun cuando existe un abismo infranqueable entre Hegel y Marx por lo que se refiere a la concepción del extrañamiento del hombre, sin embargo, no debemos descuidar que Hegel fue el primero en estudiar y explicar sistemáticamente, todavía de un modo abstracto, el extrañamiento, contribuyendo con ello a la crítica de la religión y de la sociedad realizada por Marx. A pesar de todo su idealismo y misticismo, debemos destacar el carácter de totalidad otorgado por Hegel al extrañamiento. Para él es toda una época histórica la que se halla sellada por el extrañamiento en todas sus manifestaciones esenciales. El poder del Estado y la riqueza, la Ilustración y la religión, el dominado y el dominante, todos se hallan sometidos al extrañamiento, que penetra en todas las esferas de la vida social. En este *carácter de totalidad* que posee el extrañamiento en Hegel reside una de las ventajas de su teoría y laten las posibilidades materialistas. El problema del extrañamiento trataba en lo esencial del problema de la posición del hombre, del individuo burgués en la sociedad. El extrañamiento, la polarización de la oposición entre individuo y sociedad, era para Hegel un presupuesto para el autoencontrarse a sí mismo del hombre burgués en la realidad social. Según esto, la superación del extrañamiento se vinculaba primariamente a una adquisición de la intelección correcta. Hegel se manifestaba en esto deudor al pensamiento de la Ilustración, que consideraba las imperfecciones de la sociedad feudal como expresión de la tiranía de opiniones equivocadas. Pero, por otra parte, Hegel se diferencia en un sentido positivo, por ejemplo, de Holbach, que hacía depender el cambio de la sociedad del descubrimiento repentino de una verdad. La adquisición del conocimiento de la unidad del singular con lo universal, del individuo con la sociedad, no era para Hegel resultado de la insinuación no mediada de un hombre genial, sino consecuencia de un proceso largo, lleno de conflictos de la acumulación de

las experiencias de la conciencia social. En la *Fenomenología* no considera la conciencia del hombre como algo estático, dado de una vez para siempre, sino como desarrollándose por medio de las contradicciones; presenta la historia del origen, desenvolvimiento y superación del extrañamiento. Y ésta es, a pesar de todas sus mistificaciones, la idea plena en consecuencias, fructífera, que posee el extrañamiento en las reflexiones de Hegel.

El concepto de extrañamiento no sólo desempeña un papel en las explicaciones hegelianas sobre el mundo del espíritu extrañado de sí, sino que pertenece a las categorías básicas de su filosofía. El espíritu es para Hegel lo primario y la sustancia propia del mundo. El desarrollo en el mundo y el «sentido» de todo fenómeno consiste en que el espíritu se conoce a sí mismo. Para conocerse a sí mismo debe convertirse él mismo en su objeto. El proceso de autoconocimiento del espíritu consiste, por tanto, en que él deviene otro, se convierte en objeto de sí mismo y supera de nuevo esta objetividad extraña mediante el conocer [42a]. «El espíritu se convierte en objeto, porque

[42a] En este sentido la enajenación y el extrañamiento se identifican en Hegel. Mediante la objetivación del Espíritu, que se realiza mediante la actividad humana, se pone el ser-de-otro del Espíritu, que a través de conocimiento aboca finalmente de nuevo al ser-en-sí. Para el análisis marxista es muy importante sostener las diferencias de ambos conceptos. En la obra de ALFRED KURELLA, *Der Mensch als Schöpfer seiner Selbst* (El hombre como creador de sí mismo), Berlín, 1958, no se tiene en cuenta suficientemente este punto. En diferentes lugares de la obra se usan indistintamente como sinónimos los conceptos cosificación, enajenación, extrañamiento. (Desde luego, Marx hace lo mismo ocasionalmente, pero entonces, como por ejemplo en los *Manuscritos económico-filosóficos*, la enajenación es definida explícitamente como enajenación de las condiciones capitalistas.) La cosificación y la enajenación son inherentes a la actividad humana, mientras que el extrañamiento se desarrolla esencialmente sobre la base de la oposición entre capital y trabajo. Cuando Kurella intenta señalar el significado positivo del extrañamiento, lo que tiene ante sí es su sentido más auténtico, el significado positivo de la enajenación. Marx define el extrañamiento como una relación en donde el trabajo produce las condiciones de su propia existencia como poderes extraños, dominantes. Es evidente que no se puede hablar más de esto en la sociedad comunista. Sin embargo, el hombre trabajador se enajena también en el comunismo en los productos de su hacer, pero ya no le son algo extraño, independiente, sino que se hallan sometidos a su dominio y control. El significado positivo de la enajenación del hombre en su actividad material consiste en que, por este hecho, se crea el fundamento objetivo de la existencia y desarrollo de la sociedad humana.

es este movimiento, que consiste en devenir *él mismo un otro*, es decir, *objeto de su sí mismo*, y superar este ser otro» [43]. Por consiguiente, el espíritu se extraña de sí mismo en su desarrollo y supera de nuevo definitivamente este extrañamiento. La superación del extrañamiento se halla vinculada a la actividad *del hombre*, es decir, especialmente a su conocimiento del mundo. El conocimiento recorre un largo devenir histórico hasta que definitivamente —en la filosofía hegeliana, por supuesto— alcanza su meta y aprehende con la mayor claridad conceptual posible la sustancia espiritual; con esto se consuma el *autoconocimiento* del espíritu y la superación de su extrañamiento.

Este modo de presentación, místico en su totalidad, implica una explicación idealista de la actividad humana, del activismo, cuya reflexión teórica sirve de base como elemento constituyente al idealismo clásico alemán. Pues cuando Hegel afirma que sólo el espíritu sabe lo que es cuando se ha convertido en objeto, se refiere a la idea generalizada en el sistema idealista de que el hombre sólo puede revelar su esencia auténtica mediante la actividad, mediante la creación de un medio ambiente determinado por él. En la *Fenomenología del espíritu* Hegel había puntualizado que el hombre sólo sabe lo que hay en él cuando se objetiviza en una obra. Esta afirmación acertada fundamenta de una forma idealista pervertida el idealismo objetivo hegeliano, y con ello la concepción del extrañamiento del espíritu.

Carlos Marx realizó por primera vez en los *Manuscritos económico-filosóficos* una crítica completa a la concepción hegeliana del extrañamiento. Esta crítica existe precisamente en aquellas partes de la obra en las que Marx, sin nombrar a Hegel, presenta el extrañamiento del trabajador en el capitalismo. Marx parte de un estudio de las bases económicas del capitalismo. Muestra el carácter mercantil de la fuerza obrera, la polarización de propietarios y no propietarios en los medios de producción. Estas son unas bases completamente diferentes del estudio del extrañamiento que las de Hegel, que no poseía todavía, ni podía poseer una visión real del antagonismo de la sociedad capitalista. Marx afirma que el trabajo de los productores no sólo produce mercancías, sino que reproduce la misma fuerza laboral como mercancía. Esto significa

[43] HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, pág. 26.

que «el objeto que el trabajo produce, su producto, se le enfrenta como una *esencia extraña,* como un *poder independiente* del productor» [44]. Por tanto, la realización del trabajo aparece bajo las condiciones capitalistas como desrealización del trabajador; la objetivación, como pérdida del objeto; la apropiación del objeto mediante el trabajo, como extrañamiento, enajenación, del trabajador. El extrañamiento encuentra su expresión en el hecho de que el obrero cuanto más objetos produce, tanto menos posee y tanto más cae bajo la tiranía de su propio producto, que se le enfrenta como capital. De esta suerte la *sociedad capitalista* es, en realidad, para emplear una expresión hegeliana, aquel mundo del espíritu extrañado de sí. Aquí todo se halla invertido y desplazado: la realización del trabajo, su objetivación, la apropiación del objeto, retornan a su oposición, se presentan en una forma extrañada de sí mismos. Con el concepto de extrañamiento Hegel sospechó las relaciones materiales de la última y suprema sociedad explotadora, del capitalismo. El extrañamiento como tal contiene momentos racionales que fructificaron por primera vez sobre una base científica en la aprehensión de las relaciones internas de la sociedad capitalista. Hegel, debido a que el capitalismo se había desarrollado relativamente muy poco en su época y a que adoptó el punto de vista clasista de la burguesía, no se percató de que la base de todo extrañamiento humano estriba en que, como Marx afirma, el trabajador se comporta frente al producto de su trabajo como un objeto *extraño,* ya que no es propietario de los medios productivos [44a]. De aquí

[44] MARX, *Zur Kritik der National Ökonomie. Öknomische-philosophische Manuskripte* (Hacia una crítica de la Economía política. Manuscritos económico-filosóficos), en K. MARX, F. ENGELS, *Kleine Ökonomische Schriften* (Pequeños escritos económicos), Berlín, 1955, página 98.

[44a] T. I. OISERMAN, en el trabajo *Die Formierung der Philosophie des Marxismus* (La formación de la Filosofía del Marxismo), Moscú, 1962 (ruso), sostiene la tesis de que el trabajo extrañado es la raíz histórica de la propiedad privada (pág. 265 s.). Se apoya en algunas observaciones de los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx, que, sin embargo, interpreta unilateralmente. Cuando Marx define a la propiedad privada como el producto del trabajo extrañado, esto sólo puede ser en el sentido de que bajo las relaciones capitalistas el trabajo asalariado reproduce a sus propias condiciones como capital. En este sentido determina Marx la esencia del trabajo extrañado en los «Esbozos». *(Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*—Esbozos de la crítica de la Economía política—, páginas 356 ss., 359, 366 s., 412).

se desprende, al mismo tiempo, que la superación del extrañamiento no es asunto de una conciencia transformada, sino de la transformación material de las relaciones sociales. Tales consecuencias tuvieron que permanecer necesariamente inaccesibles al idealista Hegel, que consideraba la sociedad burguesa como la sociedad ideal.

Naturalmente, los «críticos» modernos de Marx tampoco poseen tal opinión. Intentan hacer retroceder el progreso aportado por el marxismo en la concepción del extrañamiento y definir el extrañamiento como una relación *universal* indiferente a las clases. De este modo Jan van der Meulen cree poder camuflar a Marx, porque parte de la premisa de que el hombre logra su plenitud verdadera en la superación del extrañamiento [45]. Jan van der Meulen pretende explicar que la lucha entre la Naturaleza y el espíritu es un constitutivo esencial del hombre, y que, por tanto, el extrañamiento es insuperable. El extrañamiento no es para Van der Meulen una apariencia determinada socio-económica, sino un resultado inevitable de *toda actividad* enajenadora del hombre. Con esta aclaración el extrañamiento capitalista se «interpreta» como una relación abstracta y universal en interés de la apología del capitalismo. La superación del extrañamiento sólo puede llevarse a cabo «en un proceso sin límites, pero nunca en un sentido histórico terminal». Según esto, toda la lucha contra el extrañamiento debe ser desacreditada desde el principio como algo utópico.

En su estudio *Hegel y Marx*, R. Heiss intenta hacernos creer que Marx ha estudiado el extrañamiento de un modo tan abstracto como Hegel. No se da cuenta de que en Marx se trata de la exposición y crítica del autoextrañamiento del obrero asalariado en el capitalismo. Afirma que, según la concepción de Marx, el trabajo y la división del mismo condicionan un proceso de extrañamiento. También tropieza uno frecuentemente en la literatura burguesa con esta afirmación, que reduce tranquilamente Marx a Hegel, descuidando que para Marx se trata de una división *capitalista* del trabajo. La concepción hegeliana del extrañamiento, a pesar de todas las deficiencias básicas que contenía, se colocaba al servicio del progreso social, mientras que los ideólogos modernos burgueses en sus explicaciones sobre el extrañamiento se proponen la

[45] JAN VAN DER MEULEN, *Hegel, Die gebrochene Mitte* (Hegel, el medio dividido), Hamburg, 1958, págs. 306-317.

UNIVERSIDAD DE OVIEDO
História Contemporánea

meta de defender un orden social, superviviente históricamente. En vista de que estos ideólogos pretenden atribuir a Hegel la concepción marxista del extrañamiento para desvirtuarla socialmente, es necesario acentuar la *oposición* existente entre Marx y Hegel en esta cuestión.

Mientras Hegel consideraba el trabajo de una forma abstracta y ahistórica, Marx investiga el trabajo de un *productor determinado* —el obrero asalariado— en una sociedad *determinada,* la capitalista. Hegel explicó momentos *universales* del proceso laboral, permaneciendo aquí; de este modo no pudo reducir realmente de un modo satisfactorio el extrañamiento del hombre a su trabajo. Marx estudia concretamente el trabajo, y así se percata de que el obrero, bajo las condiciones del capitalismo, se extraña de sí mismo en el *trabajo.* El extrañamiento, afirma Marx, «no sólo se manifiesta en el resultado, sino en el *acto de producción,* en el marco de la *misma actividad productiva.* ¿Cómo podría enfrentarse extraño el obrero al producto, si no se extrañara de sí mismo en el acto de producción?» [46]. Según estas palabras de Marx, el extrañamiento del trabajo consiste en que éste se impone al trabajador como trabajo forzado. El obrero se siente en su interior *fuera del trabajo,* en su casa. En el trabajo se siente *fuera de sí,* desgraciado, forzado. Su trabajo no es satisfacción de una necesidad, sino sólo un medio para satisfacer determinadas necesidades físicas. Aquí se revela también una deformación e inversión polifacética: «Por tanto, se llega a la consecuencia de que el hombre (el trabajador) se siente con actividad libre tan sólo en sus funciones animales, comer, beber y producir, a lo sumo en la vivienda, adorno, etc., y tan sólo como animal en sus funciones humanas. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal» [47]. El comer, beber, producir, señala Marx también son auténticas funciones humanas. Sin embargo, cuando se separan, como en el capitalismo, del círculo de las restantes actividades humanas y se las transforma en fines únicos, son funciones animales. De esta suerte, como aquí se confirma de nuevo, el *capitalismo* es, en realidad, aquel mundo del desdoblamiento, que Hegel pretendió describir en el capítulo «El mundo del espíritu extrañado de sí mismo». Pues en esta sociedad todas las relaciones retornan a su oposición, se realiza un extrañamiento en todos los ámbitos. Marx manifies-

[46] MARX, *Zur Kritik der Nationalökonomie,* l. ci., pág. 101.
[47] Ibidem, pág. 102.

ta que el extrañamiento del obrero frente a los productos del trabajo, así como su extrañamiento de la actividad productiva, conduce a que él se convierte extraño a su misma esencia, al género hombre, un hecho que se evidencia en cuanto *un hombre* se halla extrañado a *otro* y cada uno de ellos a la esencia humana.

Por motivo de su análisis completo, del extrañamiento del hombre en la sociedad mercantil capitalista —aquí presentado de una forma volandera—, Marx estuvo en condiciones de criticar las partes negativas de la concepción hegeliana sobre el extrañamiento.

Marx partió de la base de que Hegel no considera el extrañamiento como una relación material, sino que simplemente ve en él un autoextrañamiento del pensamiento filosófico abstracto. Los objetos, en los que la conciencia se refleja en la *Fenomenología,* son extraños al pensamiento abstracto. «Toda la historia de la *enajenación* y toda la *anulación* de la enajenación no es, por tanto, más que *la historia de la producción* del pensamiento abstracto, es decir, absoluto, del pensamiento lógico especulativo. El extrañamiento, que constituye, en consecuencia, el interés peculiar de esta enajenación y la superación de esta enajenación, es la oposición del *en-sí y para-sí, de la conciencia y autoconciencia,* del *objeto y del sujeto,* es decir, la oposición del pensamiento abstracto y de la realidad sensible o de la sensibilidad real dentro del mismo pensamiento» [48]. Marx critica aquí la concepción del extrañamiento tal como servía de apoyo a toda la *Fenomenología.* El extrañamiento sólo es aparente en cuanto tiene lugar en el ámbito del pensamiento puro; es extrañamiento de la autoconciencia. Pero este extrañamiento no es válido como expresión del extrañamiento real de la esencia humana. El extrañamiento real es sólo para Hegel la *manifestación* del extrañamiento de la conciencia. Por consiguiente, la superación del extrañamiento, la reapropiación de la esencia objetiva extrañada aparece como su incorporación a la autoconciencia.

Erwin Metzke cree poder afirmar de esta crítica de Marx a Hegel que se apoya en un desconocimiento de la esencia del idealismo hegeliano [49]. Opina que el proceso de la conciencia

[48] MARX, ENGELS, *Die Heilige Familie* (La Sagrada Familia), Berlín, 1952, pág. 78.

[49] ERWIN METZKE, *Mensch und Geschichte in ursprünglichen Ansatz des Marxschen Denkens* (El hombre y la historia en el prin-

hay que entenderlo en Hegel como el venir a la conciencia de un proceso del ser. Metzke escribe literalmente: «Los grados de la conciencia y las figuras del espíritu que describe la *Fenomenología del espíritu* se forman en la lucha real con la crudeza de la realidad: esto muestra la dialéctica real —se trata de ésta, no de una simple dialéctica del concepto— del apetito, así como la de señor y siervo o de la virtud y el curso del mundo y de la culpa y destino» [50]. Según Metzke, Marx no ha visto esto y ha interpretado mal, en consecuencia, el concepto hegeliano del pensamiento. Pero, en realidad, este concepto hegeliano es tal como Marx le expone. La *Fenomenología* presenta una dialéctica del desarrollo de la conciencia, manteniendo relaciones múltiples con situaciones reales, pero considerada, en último término, idealísticamente. La lucha que lleva a cabo la conciencia con el mundo exterior es una disputa consigo misma, pues el objeto de conciencia se halla determinado *por* ella misma. Por tanto, Hegel piensa completamente según las premisas del idealismo de Kant o Fichte. La dialéctica de la conciencia produce *de la conciencia* el sujeto y el objeto de las experiencias mundanales del espíritu. Por consiguiente, Hegel, a pesar de algunos principios materialistas dignos de tenerse en cuenta, no presenta, en realidad, una dialéctica *real,* sino una dialéctica del *concepto.* Contra esto apuntan con toda justicia las objeciones principales de Marx.

El error fundamental de la doctrina hegeliana sobre el extrañamiento del hombre radica en su carácter idealista. Por esto Hegel no comprendió ni el extrañamiento ni tampoco su superación. La misma filosofía de Hegel es expresión del extrañamiento. Como Marx afirma, influenciado por Feuerbach, extraña al hombre de sí mismo, convierte a su pensamiento en la esencia peculiar de las cosas y a la sensibilidad y realidad en su mero ser de otro.

En todo caso, en la crítica de Marx a Hegel debemos observar que a Marx le importaba entonces frenar la influencia del idealismo hegeliano, le interesaba la fundamentación y realización de una cosmovisión materialista y científica. Además debemos tener presente que Marx no se ocupa de todas las cuestiones planteadas por Hegel sobre el mundo del espíritu extrañado de sí, sino que su crítica se limita en lo esencial

cipio originario del pensamiento de Marx), en *Marxismusstudien,* 1957, pág. 17 s.

[50] Ibidem, pág. 18.

a un análisis preciso del primer párrafo del último capítulo de la *Fenomenología.* A esto se añade que las partes positivas de la concepción hegeliana sólo son subrayadas por Marx de una forma muy concisa. Pero, en honor a una valoración exacta de Hegel, es imprescindible destacar estos momentos positivos. Podríamos hacer esto en unión con Marx, pero deseamos atribuir mayor importancia a estos momentos positivos de la que parece desprenderse de la exposición de Marx. Marx señala que en la *Fenomenología del espíritu,* en cuanto afirma el extrañamiento del hombre, se hallan latentes *todos* los elementos de la crítica de la sociedad burguesa, pues Hegel con este concepto apuntaba a una situación básica para la sociedad capitalista tanto en aquella época como actualmente. En consecuencia, la *Fenomenología* contiene los gérmenes de una exposición y crítica del extrañamiento del hombre en la sociedad capitalista en todos los grados de su desarrollo. Y es innegable que los estudios de Marx sobre el extrañamiento del obrero en el capitalismo, por muy encima que se hallen sobre los de Hegel, sin embargo, mantienen una relación determinada con lo que Hegel explica en la *Fenomenología* sobre el extrañamiento del hombre. En consecuencia, debemos estar de acuerdo con Marx cuando afirma: «La conciencia "noble", *la* conciencia "auténtica", la lucha de la "conciencia noble y vil", etcétera, estos capítulos singulares contienen los elementos *críticos* —pero aún de una forma extrañada— de esferas totales, como la religión, el Estado, la vida burguesa, etc.» [51].

Pero esto sincroniza con lo que Marx estimaba como la grandeza auténtica de la *Fenomenología,* a saber, que Hegel aprehende en ella la autocreación del hombre en un proceso, considerando al hombre objetivo como un resultado de su propio trabajo, y en cuanto a tal, concibe el trabajo como la esencia del hombre, lo que le acredita.

Para hacer más palpables las diferencias cualitativas entre la concepción hegeliana y la marxista del autoextrañamiento describiremos ahora muy brevemente el desarrollo de la categoría del extrañamiento en el sistema conceptual de Marx.

Marx aplicó en *La cuestión judía* la idea del extrañamiento al análisis de la relación política de la tiranía en el feudalismo. Desde la perspectiva de una democracia radical demostró que «el poder universal del Estado» en el feudalismo,

[51] MARX, F. ENGELS, *Die Heilige Familie,* pág. 80.

que aparece como tiranía política frente al obrar social establecido de todos los hombres, como poder dominante extrañado al pueblo, adopta el carácter de un obrar *particular,* de una disposición particular sobre el poder político. *Este* extrañamiento se supera mediante la revolución burguesa, pero sólo a precio del establecimiento de nuevas formas de dominio sobre los hombres, que tienen su fundamento en la imposición de las formas capitalistas de la economía. Se observa que el concepto de extrañamiento en Marx se remite aquí a Hegel, pero se halla al servicio de una exigencia política esencialmente diferente, y por esto contiene una mayor preñanza de contenido. El otro sondeo profundo del pensamiento marxista se manifiesta, por ejemplo, en la tesis de que en la sociedad burguesa el hombre sólo puede producir, en cuanto procura a sus productos la validez de una esencia extraña, universal, del dinero. En este sentido se deja libre acceso al conocimiento del fetichismo de la mercancía, que permaneció vedado a Hegel, como pensador burgués.

En la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho en Hegel,* Marx desborda las limitaciones de la concepción de Feuerbach sobre el extrañamiento del hombre. Feuerbach había definido el extrañamiento del hombre como el núcleo central de la religión; pero al mismo tiempo fue incapaz de solucionar este autoextrañamiento desde sus bases terrenales. De aquí parte Marx, fomentando lo racional del pensamiento de Hegel y Feuerbach. Según Marx, el desenmascaramiento de la *forma sacra* del autoextrañamiento humano debe ser desplazado al desenmascaramiento de la forma *no sagrada* del mismo. La crítica del cielo debe transformarse en una crítica de la tierra. Esta tesis marxista deja detrás de sí todas las limitaciones clasistas y cognoscitivas de Hegel y Feuerbach.

Marx mantiene esta tendencia con gran decisión en los *Manuscritos económico-filosóficos.* Se orienta al análisis de la «forma no sacra» del autoextrañamiento del hombre y la encuentra en el trabajo extrañado. Mientras Hegel sólo consideraba el trabajo bajo su aspecto positivo, el de la autocreación del hombre, dejando completamente en olvido su aspecto negativo, es decir, el trabajo como maldición y humillación del hombre, Marx fija precisamente la atención en este ángulo. Estudiando el trabajo extrañado del asalariado, se aproxima a la concepción de la propiedad como una relación social que no se da entre hombre y cosa, sino entre hombre y hombre. Marx se sitúa en un punto de vista clasista contrario al de

Hegel y Feuerbach, lo que condiciona la movilización completamente distinta, política y científicamente más radical, de la categoría «extrañamiento».

En *La ideología alemana* Marx y Engels prosiguen de un modo más profundo el análisis del extrañamiento en la sociedad capitalista de propiedad privada. Un motivo que emerge aquí consiste en percatarse de que la división del trabajo, a causa de la propiedad privada de los medios de producción, se convierte en un fundamento del autoextrañamiento del hombre.

Hegel ya había apuntado la idea de que la división del trabajo conduce a la tiranía del producto sobre los productores; pero no consideraba la división del trabajo en su determinabilidad social y económica. En consecuencia, tampoco pudo plantear la cuestión de la transformación revolucionaria de los modos productivos, sino que entendía la superación de los fenómenos del extrañamiento como mecanismo de regulación a base de las relaciones sociales existentes. En oposición a esto, Marx y Engels vincularon la división del trabajo a la división de la sociedad de clases, afirmando que la subordinación servil dle individuo bajo la división del trabajo desaparecería en el comunismo, con lo cual se destierra al mismo tiempo una fuente decisiva del autoextrañamiento del hombre. En la *Ideología alemana* se destaca el condicionarse de la división presocialista del trabajo y de la escisión clasista, y se define esencialmente el extrañamiento como aspecto y forma manifestativa de una *relación determinada de producción.* En consonancia con esta idea, Marx y Engels definen la superación del extrañamiento como un proceso de la supresión del capitalismo. Las condiciones objetivas para esto son, por una parte, la agudización de la oposición entre proletariado y burguesía, y, por otra, un despliegue potente de las fuerzas productivas. Se evidencia que Marx y Engels, a diferencia de Hegel, concebían esencialmente el extrañamiento como una relación material, y, por consiguiente, su superación como un fenómeno en el ámbito de la praxis revolucionaria. El extrañamiento se supera con la transición a la regulación comunista de producción, y los hombres ponen bajo su control la producción, intercambio y sus mutuas relaciones.

Un lado importante del extrañamiento del hombre, discutido en *La ideología alemana* y elaborado posteriormente por Marx en *Los esbozos,* consiste en que la tiranía de las relaciones cosales sobre los hombres halla su expresión teórica en

la concepción de que las ideas, ideales, dioses, el «espíritu mundano», etc., son los poderes decisivos del proceso histórico. La tiranía de la espontaneidad sobre la toma de conciencia del actuar histórico de los hombres, que está condicionada por el estado de las fuerzas productivas y el carácter de las relaciones de producción, conduce inevitablemente a una concepción idealista de la vida social del hombre. Marx y Engels ofrecen con esta tesis un dato decisivo para la comprensión materialista de la relación entre el ser y la conciencia. Rechazan la espiritualización hegeliana del ser, desvelando el terreno real, sobre el que emerge la conciencia social del hombre.

Con ello Marx y Engels puntualizan el carácter materialista de su concepción del extrañamiento y la esencia del desarrollo histórico. Mientras para Hegel la conciencia era el agente del movimiento histórico, para Marx y Engels lo es el hombre materialmente activo, cuya efectividad se consuma en el marco de un modo determinado de producción. Marx y Engels formulan la idea, en oposición a toda la filosofía premarxista, de que la fuerza impulsora de la Historia no es la crítica teórica, sino la revolución material-práctica. Toda la estructura ulterior de la teoría marxista sobre el extrañamiento permanece siempre orientada en esta dirección.

La aplicación de la categoría «extrañamiento» ha acompañado y exigido, en cierto modo, a la teoría científica del marxismo. Pero no hay nada más falso que reducir todo el sistema de Marx a esta categoría, tal como lo hacen autores revisionistas y burgueses. Más bien se manifiesta que Marx y Engels, en el curso del desarrollo posterior de su doctrina, abordaron, en lugar del concepto de extrañamiento, conceptos más concretos y específicos como, por ejemplo, la relación entre relaciones de producción y el fetichismo de las mercancías. La categoría «extrañamiento» cobra gran importancia en el análisis del capitalismo; sin embargo, sólo sirve para captar aspectos *particulares* de la sociedad capitalista, mientras la elaboración teórica de las relaciones fundamentales del capitalismo se realiza por medio de las citadas categorías y otras.

El extrañamiento se demuestra, sobre todo, tanto en los *Manuscritos económico-filosóficos* como en los escritos posteriores de Marx y Engels, en la posición social y en el proceso del trabajo del obrero asalariado. Por supuesto, con ello no se abarca la *totalidad* de la situación clasista del proletariado (especialmente el momento de la lucha activa del proletariado contra la relación de capital no se halla contenido explícita-

mente en el concepto de «extrañamiento»); sin embargo, se descubre, sin duda, *un* lado esencial en la existencia del obrero asalariado. En las obras *Trabajo asalariado y capital* y *Esbozos hacia una crítica de la economía política* se demuestra que los trabajadores en el capitalismo se hallan sometidos a los productos creados por ellos, y reproducen el capital como un poder que los domina siempre de continuo. Marx presenta minuciosamente en los *Esbozos* el extrañamiento del obrero asalariado como expresión de la oposición clasista proletariado-burguesía. Según sus palabras, el obrero asalariado debe empobrecer, debido a que la fuerza creadora de su trabajo se le enfrenta como fuerza del capital, como poder extraño. El obrero reproduce permanentemente las condiciones objetivas de su trabajo como propiedad extraña. Pero el propio trabajo también deviene extraño al obrero, pues aparece como propiedad extraña. Marx señala que la agravación más aguda del extrañamiento del hombre en el capitalismo constituye el primer escalón de su superación. Este era un tema hegeliano, pero debemos notar que Marx no emplea la dialéctica hegeliana como «fórmula vacía», como afirman los autores burgueses, sino que aflora en él con el gran bagaje de conocimientos de los hechos sociológicos.

En los *Esbozos* actúan, finalmente, dos motivos mentales, que son trasplantados sistemáticamente al *Capital*. Uno se refiere a la idea de la totalidad del extrañamiento, que abarca tanto al obrero como al capitalista, aunque de diferente modo. El segundo afecta a la cosificación de las relaciones personales en el capitalismo. Marx afirma que los individuos en el capitalismo, por tanto, todos los hombres que viven bajo las condiciones de la sociedad capitalista, se sitúan extrañados como objeto frente a sus propias relaciones sociales. El estado de desarrollo, aún muy débil, de las fuerzas productivas, así como el carácter de las relaciones de producción hacen imposible que los hombres contemplen sus relaciones sociales y las sometan a un control regulador. En consecuencia, las relaciones sociales dominan de una forma más objetiva sobre los hombres, un fenómeno que corresponde en el ámbito espiritual a la proliferación del idealismo en la religión. Debemos señalar que la cuestión de la cosificación de las relaciones sociales no fue suscitada por Hegel, no podía haber sido planteada, ya que no era capaz de percatarse de que el extrañamiento según su esencia es una forma apariencial de una relación determinada de producción. Por tanto, la idea hegeliana del dominio

del extrañamiento sobre *todos* los individuos posee un carácter abstracto, mientras en Marx se estructura en la naturaleza clasista de las relaciones sociales. Y se especifica, por consiguiente, en la diferencia de la posición *diversa* del proletariado y de la burguesía en el *ámbito* del extrañamiento.

En el *Capital* se clarifica esta problemática de un modo polifacético. Marx estudia, por una parte, el extrañamiento, al que se somete el obrero asalariado en el proceso del trabajo. Muestra que su propio producto se opone al obrero como propiedad extraña y como poder, que le domina. Esto ocasiona que el obrero no utilice los medios de producción, sino que los medios de producción se sirvan del obrero. El trabajo extrañado se halla forzado a reproducirse a sí mismo incesantemente; el obrero produce permanentemente la riqueza objetiva como capital, es decir, como un poder que le es extraño, dominador y explotador. Con esto se reproduce constantemente como obrero asalariado. Sin embargo, Marx no se estanca en la constatación del extrañamiento. No le concibe, como hacen en la actualidad Adorno y otros, como fatalidad inevitable. Con ello tiende, al mismo tiempo, a superar la tiranía de las cosas sobre los hombres, a la realización de la libertad auténtica.

El extrañamiento, como Marx muestra en el *Capital*, desarrollando las premisas de los *Esbozos*, no sólo domina al obrero asalariado, sino también al burgués. Con ello caracteriza la posición del individuo en la sociedad burguesa. Marx analiza el carácter fetichista de las mercancías, consistente en el hecho de que las relaciones sociales de los hombres se les oponen en la forma objetiva de los productos de su trabajo. Y cuando Marx afirma que el movimiento social de los que se transforman posee para ellos la forma de un movimiento de las cosas, se halla bajo su control en vez de controlarlas; esto no es sólo aplicable a los obreros, sino también a los capitalistas. En cierto sentido es más válido para los últimos que para los primeros, pues los obreros poseen en el partido del proletariado dirigido por la teoría científica del marxismo aquella fuerza decisiva, gracias a la cual se conocen las leyes del fetichismo mercantil y se lleva a cabo la lucha contra la cosificación y el extrañamiento. Y mediante la superación del capitalismo y la transición al socialismo se crea el presupuesto para que el hombre no se halle más sometido al movimiento de sus propios productos, sino que se convierta en el dueño de sus condiciones vitales objetivas.

Resumiendo, puede decirse lo siguiente sobre la diferen-

cia del extrañamiento en la concepción hegeliana y marxista. Ambos pensadores ofrecen una respuesta distinta y contrapuesta a la cuestión sobre el origen y desarrollo del extrañamiento humano. Para Hegel el extrañamiento es una etapa necesaria en el desarrollo del *espíritu*. El hombre se halla extrañado de sí mismo, debido a que no ha conocido aún la relación entre individuo y sociedad. En la concepción hegeliana se hallan contenidos algunos puntos materialistas. Hegel describe una situación determinada social como realidad exterior del extrañamiento. Pero, en su conjunto, su concepción del extrañamiento es idealista, pues el extrañamiento real ya es producto del extrañamiento ideal. En cambio, la doctrina marxista sobre el extrañamiento del hombre es materialista. El extrañamiento no es primariamente para Marx un dato de conciencia, sino una situación real objetiva. El extrañamiento es una relación material —tiranía del producto sobre los productores—. Y la ideología, como conciencia falsa, extrañada, se erige, en primer lugar, sobre esta base, siendo su expresión ideal. Con esto el extrañamiento es una etapa en el desarrollo del espíritu humano, debido a que es, ante todo, una etapa en el desarrollo de las relaciones sociales materiales. En Hegel la realidad extrañada es producto de la conciencia extrañada; para Marx la conciencia extrañada es fruto de una realidad social, que se extraña ella misma a los hombres. Con esto, lo que distingue la concepción sobre el extrañamiento de Marx y Hegel es la oposición entre el materialismo y el idealismo.

En la obra anteriormente citada de Heinrich Popitz *El hombre extrañado* se intenta presentar la doctrina marxista del extrañamiento, definida como la base filosófica del materialismo dialéctico, como una simple variación de un tema transmitido por Hegel. Popitz afirma que Marx ha asimilado los esquemas especulativos de Hegel, midiendo la realidad en ellos. Según esto, la doctrina marxista debe desplazarse a una «especulación», entre otras muchas. Marx es reducido con muy pocas limitaciones a Hegel.

Así, Popitz afirma que la observación crítica de Marx de que Hegel sólo ha desarrollado el lado positivo del trabajo, pero no el negativo, es infundada. La idea del extrañamiento ya se demuestra en Hegel en el fenómeno del *trabajo negativo* [52]. En realidad, aquí se trata de que Marx esbozaba con

[52] H. Popitz, *Der entfremdete Mensch* (El hombre extrañado), página 131.

el término «trabajo negativo» el trabajo del obrero asalariado capitalista, mientras para Hegel el lado negativo del trabajo consistía, sobre todo, en la objetivación de las fuerzas esenciales del hombre en su ser-activo. Por tanto, Marx criticó con toda razón a Hegel precisamente a causa de la abstracción y universalidad de sus concepciones sobre el trabajo y el extrañamiento. La afirmación de Popitz según la cual Hegel coloca expresamente el extrañamiento real frente al extrañamiento abstracto, explicando a aquél en el mismo sentido que Marx, tampoco afecta a la cuestión de hecho [53]. Pues la producción del mundo, duplicado mediante la conciencia extrañada, a pesar de que aquí lata un principio materialista, se desprende, en último término, en Hegel, de las condiciones de la conciencia misma, mientras Marx interroga a las contradicciones reales del mundo extrañado, que condicionan el extrañamiento real. También es errónea la afirmación de Popitz según la cual la exposición de Marx de la relación señorío-servidumbre se remite inmediatamente a Hegel [54]. En realidad, a las explicaciones de Marx sobre este problema les servían de base ricas experiencias teóricas y prácticas, de las que Hegel no disponía, y de hecho no podía disponer en modo alguno. Marx se dedicó a un estudio minucioso de Rousseau, Montesquieu y Maquiavelo, así como a la historia de las revoluciones y constituciones de Inglaterra, Francia y Alemania. Pero, sobre todo, se había familiarizado con los círculos obreros revolucionarios de París y con las teorías utópicas allí debatidas [55]. De aquí se desprende que la dialéctica señor-siervo (en cuanto puede aplicarse esta expresión abstracta a las ideas de Marx) posea en él un contenido completamente diferente que en Hegel.

Popitz falsifica en su obra de una forma total las relaciones entre Hegel y Marx. Desarticula la *Fenomenología del espíritu* y los *Manuscritos económico-filosóficos* de los contextos reales sociales, buscando expresiones en Marx o Hegel que suenen más o menos lo mismo para trazar una línea unitiva entre Hegel y Marx. Naturalmente, el Marx maduro permanece intencionalmente fuera de tal consideración, y las

[53] Ibidem, pág. 132.
[54] Ibider, pág. 136.
[55] J. HÖPPNER, *Zu einigen irrigen Auffsassungen des Ubergangs von Hegel auf Marx* (Algunas equivocaciones del paso de Hegel a Marx), en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (Revista alemana de Filosofía), 3/1957, pág. 337.

coincidencias terminológicas entre el joven Marx y Hegel son aprovechadas para convertir al marxismo en una doctrina idealista a lo Hegel. Sencillamente, Popitz «olvida» en todas estas disquisiciones lo decisivo, el punto de vista clasista diferente entre Hegel y Marx. En oposición a las explicaciones meridianas de Marx sobre el contenido social del extrañamiento, intenta presentar a éste como un fenómeno del mundo técnico, como algo insuperable. Pasando por alto el análisis penetrante de Marx sobre el extrañamiento como una relación clasista, Popitz defiende tenazmente la afirmación de que la teoría marxista de la superación del extrañamiento es una doctrina incongruente de salvación. Donde Marx pone en acción un saber fundado en un conocimiento amplio de los hechos, Popitz no vislumbra nada más que una fe escatológica. De este modo Popitz presenta un modelo del marxismo ideado en vez de la doctrina real de Marx.

Según la doctrina marxista, el autoextrañamiento del hombre, tal como define a la sociedad capitalista, se supera mediante la revolución proletaria y la creación de la sociedad comunista. Al autoextrañamiento del hombre le sirve de base esencialmente una relación clasista, por tanto, en el capitalismo la oposición entre burguesía y proletariado[56]. Con la superación de esta oposición, con la creación de la propiedad socialista y la configuración consciente de la vida social se suprime también el fundamento del autoextrañamiento del hombre. Por tanto, el extrañamiento se supera *principalmente* en el socialismo, la primera fase del comunismo. Esto no excluye que los hombres singulares, que aún no han superado plenamente en su conciencia al capitalismo, manifiesten elementos de autoextrañamiento. Esta situación existe, por ejemplo, cuando el hombre se convierte en esclavo de las cosas, cuando ve sencillamente su sustento vital en la adquisición de estos o aquellos bienes de consumo. En este aspecto son instructivas las siguientes palabras del informe de N. S. Jruschof en el XXII Congreso del Partido Comunista de la

[56] El extrañamiento es definido por Marx como expresión de la *relación de capital;* véase MARX, *Das Kapital* (El Capital), tomo I, páginas 639, 653, 599; tomo III, pág. 293. Marx caracteriza la superación del extrañamiento, el alejamiento del fetichismo de las mercancías en el comunismo con las siguientes palabras: «Las relaciones sociales de los hombres a su trabajo y a sus productos de trabajo permanecen aquí evidentemente tanto en la producción como en la distribución.) (Ibidem, tomo I, pág. 84.)

U. R. S. S.: «La idea de la abundancia como un crecimiento ilimitado de la propiedad privada no es la nuestra, es una visión extraña al comunismo. La propiedad personal de los trabajadores en muchos objetos como forma de la necesidad personal no contradice a la instauración comunista, mientras permanezca en unos límites razonables sin convertirse en autoobjetivo. Pero una propiedad personal desmesurada puede convertirse, bajo determinadas premisas, en un obstáculo para el progreso social, y de hecho se convierte frecuentemente. Se convierte en un foco de usos y costumbres y puede abocar a un abuso pequeño-burgués. Acaece que las cosas dominan a un hombre y éste deviene esclavo de las mismas» [57]. Con estas palabras se describe una situación del autoextrañamiento del hombre, caracterizada por el hecho de que las cosas producidas por los hombres socialmente activos dominan a este o aquel singular. En el socialismo no hay una base social propia para esta aparición del extrañamiento, una base que produzca con *necesidad*, inevitablemente, el extrañamiento. Por otra parte, el autoextrañamiento exteriorizado en la ideología del consumidor no sólo es expresión de una conciencia socialista insuficiente, sino que le sirve de apoyo el hecho de que el socialismo es el *período de transición* del capitalismo al comunismo, y, por tanto, como señala Marx, aún se halla ligado en muchos aspectos con los nexos maternos de la antigua sociedad [58].

Lo decisivo para que en el socialismo puedan aflorar todavía elementos de autoextrañamiento en el pensar y obrar de este o aquel singular es ocasionado por una conciencia burguesa, no superada aún, en la toma de conciencia socialista, no llevada a cabo en todos los terrenos. Cuando, por ejemplo, el poder socialista del Estado y sus leyes son entendidos por éste o aquél como algo obligatorio extraño, esto mani-

[57] N. S. JRUSCHOF, *Der Triumph des Kommunismus ist gewiss. Rechenschaftsbericht des ZK des KPdSU an den XXII.Parteitag der KPdSU* (El triunfo del Comunismo es seguro. Informe en el XXII Congreso del Comité Central del Partido), Berlín, 1961, págs. 109 s.

[58] «Con lo que nosotros aquí tenemos que ver es con una sociedad comunista, no como se ha *desarrollado* en sus propios fundamentos, sino al revés, cómo emerge precisamente de la sociedad capitalista; por lo tanto, la que aún está ligada en este sentido desde el ángulo económico, ético, espiritual, a los nevos maternos de la antigua sociedad, la que procede de su regazo.» (MARX, *Kritik des Gothaer Programms*—Crítica del programa de Gotia—, Berlín, 1946, página 19).

fiesta que el interesado no es capaz de comprender aún la realidad social coproducida por él como su producto propio. Esto se apoya, por lo general, en la falta de una configuración *consciente* de la realidad social, en este caso de la vida estatal. Se manifiesta que la superación del extrañamiento coincide con el proceso de la eliminación de la espontaneidad mediante la toma de conciencia *socialista como fenómeno de masas*, y este proceso debe realizarse mediante una participación activa de todos los hombres en la tarea socialista. Los hombres deben haber conocido en todos los aspectos, para provecho de su propio obrar, la esencia del orden socialista y la conexión entre los intereses personales y los sociales. Entonces superarán completamente en su conciencia los elementos del autoextrañamiento.

La doctrina del autoextrañamiento del hombre no sólo es empleada por los autores burgueses contra el marxismo cuando afirman que el materialismo histórico se reduce a las ideas de Hegel sobre el extrañamiento, sino también en cuanto pretenden colocar al *socialismo* como la auténtica base del extrañamiento. Así, en un trabajo del autor de Alemania occidental Ernst Hass se afirma que el socialismo ha introducido en lugar del poder del capital el poder del miedo [59]. El filósofo polaco Leszek Kolakowski, en una obra aparecida en Alemania occidental, *Der Mensch ohne Alternative. Von der Möglichkeit, Marxist zu sein (El hombre sin alternativa. Sobre la posibilidad de ser marxista)*, escribe que el marxismo, que descubrió anteriormente la mistificación de la conciencia, se ha convertido en los países socialistas en víctima de una mistificación. Esto se evidencia en la opinión de que el partido ha alcanzado la emancipación completa de la mistificación y, por tanto, no se equivoca nunca. De este modo la teoría marxista del extrañamiento fue sustituida por un dogma de la infalibilidad, y el marxismo institucional confirma por su historia de origen la teoría de Marx sobre el extrañamiento. Como estos argumentos se hallan muy extendidos en Occidente, deseo añadir algunas aclaraciones sobre el particular.

La doctrina del marxismo, así como las ideas consignadas en los documentos del partido, personifican precisamente según

[59] ERNST HASS, *Die Chance, Politik als angewandte Wissenschaft vom Menschen* (La probabilidad de éxito. Política como ciencia aplicada del hombre), München und Wien, 1962, pág. 199.

su esencia la superación del extrañamiento del hombre. Pues estas ideas son, como formulación de leyes objetivas, al mismo tiempo la expresión teórica de los intereses sociales del pueblo trabajador. En ellas se integran las experiencias de las masas y se les asignan en la forma de una generalización científica la fundación de un compás en la lucha del pueblo obrero. Ahora bien, Kolakowski seguramente concedería esto, pero afirmaría al mismo tiempo que el marxismo se ha institucionalizado en el partido y en sus órganos, y de este modo ha protagonizado en sí mismo un autoextrañamiento, al aparecer bajo la forma de un dogma. A esto debemos replicar que los conocimientos de los clásicos del marxismo, así como los partidos comunistas, se hallan sometidos, naturalmente, a la dialéctica de la ascensión de la verdad, y, por tanto, se amplían, concretizan y rectifican. Pues la sustancia de estos conocimientos, como hemos observado, se halla representada por las experiencias de las masas, y, en consecuencia, las experiencias cosechadas por los hombres son las que constituyen la base de la riqueza de su doctrina. Por tanto, todos los obreros se hallan comprometidos en el desarrollo ulterior de los conocimientos teóricos del movimiento obrero. Consiguientemente, cada singular no sólo tiene el derecho, sino también la obligación de hacer válidas en modo apropiado las concepciones fundadas para el enriquecimiento de la teoría y para la formación de la política del Estado socialista.

Ahora bien, debemos señalar que los conocimientos del marxismo se distinguen de cualquier otro tipo de conocimientos científicos por el hecho de que son el fundamento teórico de una *organización* determinada, a saber, el partido de la clase obrera. En esto Kolakowski y otros sólo ven esencialmente la institucionalización del marxismo, y con ello una nueva forma del extrañamiento del hombre. Pero es evidente que esta función especial de la doctrina marxista no sólo no perjudica su carácter científico, sino que precisamente le condiciona. Pues el marxismo se convierte inmediatamente en algo práctico como instrumento teórico en manos del partido, y recibe al mismo tiempo un impulso para su desarrollo posterior dialéctico.

A mí me parece que esta última circunstancia no ha sido considerada suficientemente en la reciente discusión sobre Kafka de R. Garaudy. Los artículos sobre esta cuestión, aparecidos en el *Tagebuch* (*Diario*), de Viena, núm. 11, 1963, págs. 3 ss., se caracterizan por un tono animado y no dogmático, pero, por

otra parte, el concepto de extrañamiento aparece fetichizado en cierto modo en ellos. Precisamente aquí se evidencia con claridad meridiana qué importante es someter los fenómenos de la vida socialista a este concepto. Así como la categoría de extrañamiento a lo largo de la creación de Marx y Engels fue sustituida cada vez más por conceptos más concretos y específicos, las manifestaciones negativas del socialismo se aprehenderían mejor con las categorías específicas apropiadas para ello (por ejemplo, tiranía de la espontaneidad, influencias de la conciencia burguesa, etc.). De otro modo, se aboca fácilmente a considerar al extrañamiento como una manifestación supratemporal y mística. Cuando B. Frei, en la discursión mencionada de Kafka, aduce «el peligro permanente de un desarrollo defectuoso burocrático» como ejemplo de extrañamiento socialista, participa muy de cerca de la idea que el extrañamiento es algo insuperable y que en aquella forma futura de la vida social pueden aparecer, y aparecerán ciertamente, defectos, imperfecciones y rupturas. Pero el extrañamiento significa esencialmente en Marx la tiranía de las condiciones vitales del obrero en la forma del capital sobre los productores. Esta, la forma auténtica del autoextrañamiento del hombre, se superará con la creación de la propiedad socialista, y el extrañamiento se denuncia como una relación *histórica,* que tiene su lugar sociológico en la sociedad clasista y, sobre todo, en el capitalismo. Por tanto, con la creación de la propiedad socialista, con la instalación y consolidación del dominio político de la clase obrera, desaparecerá según su esencia el extrañamiento humano.

BIBLIOGRAFIA

ABRECHT, WOLFGANG: *Hegels Gottesbeweis. Eine Studie zur «Wissenschaft der Logik* (La prueba de Dios en Hegel. Un estudio a la «ciencia de la Lógica»), Berlín, 1958.

ADORNO, THEODOR W.: *Aspekte der hegelschen Philosophie* (Aspectos de la Filosofía hegelina), Berlín y Frankfurt, 1957.

ADORNO, TH., y HORKHEIMER, *Dialektik der Aufklärung* (Dialéctica de la Ilustración), Amsterdam, 1947.

BARION, J.: *Hegel und die marxistische Staatslehre* (Hegel y la Doctrina marxista del Estado), Bonn, 1963.

BERGNER, DIETER, y JAHN, WOLFGANG: *Der Kreuzzug der evangelischen Akademien gegen den Marxismus* (Cruzada de las Academias Evangélicas contra el Marxismo), Berlín, 1960.

BERNSTEIN, EDUARD, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie* (Las premisas del socialismo y las tareas de la Democracia Socnal), Stuttgart, 1899. Hay traducción española reciente.

BEYER, WILHEM: *Der Begriff der Praxis bei Hegel, Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (El concepto de Praxis en Hegel, *Revista Alemana de Filosofía),* 5/1958.

BLOCH, ERNST: *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel* (Sujeto-Objeto. Comentarios a Hegel), Berlín, 1951. Hay traducción española.

BRONOWSKI, J., y MAZLISH, BRUCE: *The Western Intellectual Tradition, From Leonardo to Hegel,* London, 1960.

BRUNSWIG, ALFRED: *Hegel,* München, 1922.

BUSSE, MARTIN: *Hegels Phënomenologie des Geistes und der Staat* (La Fenomenología del Espíritu y del Estado, Berlín, 1931.

CAMPE, JOHANN H.: *Briefe aus Paris, während der Französichen Revolution geschrieben* (Cartas de París escritas durante la revolución francesa), editadas por Helmut König, Berlín, 1961.

CORNU, AUGUSTE: *Karl Marx und Friedrich Engels, Leben und Werk* (Carlos Marx y F. Engels, Vida y Obra), I tomo, 1954; II tomo, 1962, Berlín.

CUNOW, HEINRICH: *Die Marxsche Geschichtes-, Gesellschafts- und*

Staatstheorie. Grundzüge der Marxschen Soziologie (La teoría marxista de la historia, de la sociedad y del Estado. Puntos fundamentales de la Sociología marxista), Berlín, I tomo, 1920; II tomo, 1921.

DILTHEY, WILHEM: *Jugendgeschichte Hegels, Gesammelte Schriften* (Historia de la juventud de Hegel, Escritos recogidos), 4 tomos, Leipzig y Berlín, 1921.

DUBSKY, IVAN: *Hegels Arbeitsbegriff und die idealistische Dialektik* (El concepto de trabajo en Hegel y la dialéctica idealista), Prag, 1961.

EINSTEIN, ALBERT, y INFELD, LEOPOLD: *Die Evolution der Physik* (La evolución de la Física), Hamburg, 1957.

ENGELS, FRIEDRICH: *Herrn Eugen Dühring Umwälzung der Wissenschaft Anti-Dühring* (La inversión de la ciencia del señor Eugenio Dühring. Anti-Dühring), Berlín, 1948.

— *Dialektik der Natur* (Dialéctica de la Naturalsza), Berlín, 1952.

FETSCHER, IRING: *Der Marxismus. Seine Geschichte in Dokumenten.* Bd. I. *Philosophie-Ideologie* (El Marxismo. Su historia en documentos. T. I, Filosofía-Ideología), München, 1962.

FEUERBACH, LUDWIG: *Sämtliche Werke* (Obras completas), editadas por W. Bolin y F. Jodl.

— Bd. I, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad), Stuttgart, 1903.

— *Das Wesen des Christentums* (La esencia del Cristianismo), Berlín, 1956.

FICHTE, JOHANN GOTTLIEB: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (Fundamentos para una teoría total de la ciencia), Hamburg, 1956.

— *Reden an die deutsche Nation* (Discursos a la nación alemana), Reclam, Leipzig, 1945.

— *Beiträge zur Berichtigung der Urteile Publikums über die französische Revolution* (Aportaciones a la rectificación de los juicios del público sobre la Revolución francesa), editado por D. Gergner, s. f.

Filosofskaja Enciklopedija, Bd. I, Moscú, 1960. (Artículo Hegel.)

FISCHER, KUNO: *Hegels Leben, Werke und Lehre* (Vida de Hegel, Obras y teorías), Heidelberg, 1911.

FLÜGGE, JOHANNES: *Die sittlichen Grundlagen des Denkens. Hegels existentielle Erkenntnisgesinnung* (Los fundamentos éticos del pensamiento. Reflexión existencial cognoscitiva de Hegel), Hamburg, 1953.

FOGARSI, BELA: *Die philosophischen Konzeptionen Georg Lukács, Probleme des Friedens und Sozialismus* (Las concepciones filosóficas de G. Lukács, Problemas de la Paz y del Socialismo) 6/1959.

FORSTER, G.: *Werke* (Obras), Berlín, 1958.

GARAUDY, ROGER: *Kampf für den Komunismus-der Weg zur Überwindung der «Entfremdung» des Menschen, Probleme des Friedens und Sozialismus,* 10/1960 (Lucha por el Comunismo-el camino para la superación del «extrañamiento» del hombre, en *Problemas de la Paz y del Socialismo*).

Die neue Gesellschaft (La nueva sociedad), Bieleferld, núm. 6.

Geschichte der Philosophie, Bd. II (Historia de la Filosofía, tomo II), Berlín, 1960.

GLOCKNER, HERMANN: *Hegel*, tomo I, Stuttgart, 1954; tomo II, 1940.
GROPP, RUGARD OTTO: *Die marxistische dialektische Methode und ihr «Gegensatz zur idealistischen Dialektik Hegels, Deutsche Zeit»-schrift für Philosophie*, 1-2-1954 (El método dialéctico marxista y su oposición a la dialéctica idealista de Hegel, *Revista Alemana de Filosofía).*
— *Zu Fragen der Geschichte der Philosophie und des dialektichen Materialismus* (Cuestiones de Historia de la Filosofía y del Materialismo dialéctico), Berlín, 1958.
— *Das nationale philosophische Erbe* (La herencia filosófica nacional), Berlín, 1960.
Grundpositionen der französischen Aufklärung (Posiciones fundamentales de la Revolución francesa), Berlín, 1955.
GÜNTHER GOTTHARD: *Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik* (Elementos de una teoría del pensamiento en la Lógica de Hegel), Leipzig, 1933.
HAERING, THEODOR: *Hegel. Sein Wollen und sein Werk* (Hegel. Su voluntad y su obra), tomo I, 1929; tomo II, 1938.
HAYM, RUDOLF: *Hegel und seine Zeit* (Hegel y su época), editado por Hans Rosenberg, Leipzig, 1927.
HARTMANN, EDUARD VON: *Über die dialektische Methode. Historisch-kritischen Untersuchungen* (Sobre el método dialéctico. Investigaciones histórico-críticas), Berlín, 1868.
HEGEL, GEORG WILHEM FRIEDRICH: *Phänomenologie des Geistes*, Leipzig, 1949. Traducción española, *Fenomenología del Espíritu*, por Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1966.
— *Jenenser Realphilosophie, I. Die Vorlesungen von 1803/04* (Filosofía de la realidad del período de Jena. Lecciones de 1803/04), Leipzig, 1934; II, Lecciones de 1805/6, Leipzig, 1931.
— *System der Philosophie. I. Teil. Die Logik* (Sistema de Filosofía. I Parte. La Lógica), Stuttgart, 1929.
— *Erstes System* (Primer Sistema), editado por Ehrenberg y Link, Heidelberg, 1915.
— *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrise* (Enciclopedia de las ciencias filosóficas en Esquemas), Leipzig, 1949.
— *Nürnberger Schriften* (Escritos de Nurenberg), Leipzig, 1938.
— *Wissenschaft der Logik* (Ciencia de la Lógica), Leipzig, 1951.
— *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho), Berlín, 1956.
— *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Lecciones sobre la Filosofía de la Historia), Stuttgart, 1928.
— *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (Lecciones sobre la Historia de la Filosofía), dos tomos, Stuttgart, 1928.
— *Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie* (Escritos de Hegel sobre Política y filosofía del Derecho), editado por G. Lasson, Leipzig, 1913.
HEISS, ROBERT, *Hegel und Marx*, en «Simposion. Jahrbuch für Philosophie (Hegel y Marx, en «Symposio, Anuario de Filosofía»), tomo I, 1949.
— *Wesen und Formen der Dialektik* (Esencia y formas de la Dialéctica), Köln-Berlín, 1959.
HERDER, JOHANN GOTTFRIED, *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* (Metacrítica a una crítica de la razón pura), Berlín, 1955.

— *Zur Philosophie der Geschichte* (Filosofía de la Historia), Berlín, 1952.
HEYMANN, BETTY, *System und Methode in Hegels Philosophie* (Sistema y método en la Filosofía de Hegel), Leipzig, 1927.
HIRSCHBERG, JOHANNES, *Geschichte der Philosophie, Neuzeit und Gegenwart* (Historia de la Filosofía. Edad moderna y contemporánea, hay traducción española, Barcelona, Herder, 19).
JUNG, ERICH, *Entzweiung und Versöhnung in Hegels Phänomenologie des Geistes* (Desdoblamiento y conciliación en la Fenomenología del Espíritu de Hegel), Leipzig, 1940.
KANT, INMANUEL, *Prolegomena zu einer künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird aufteeten können* (Prolegómenos a una metafísica futura, que podrá presentarse como ciencia), Reclam, Leipzig, s. f.
— *Kritik der reinen Vernunft* (Crítica de la razón pura), Leipzig.
— *Kritik der Urteilskraft* (Crítica de la facultad de juzgar), Leipzig, 1944.
— *Frühschriften* (Escritos tempranos), vols. I y II, Berlín, 1961.
KEDROW, B. M., *Gibt es noch eine Höherentwicklung? Über das Gesetz der Negation der Negation* (¿Hay aún un desarrollo superior? Sobre la ley de la negación de la negación), Leipzig-Jena, 1959.
KNOOP, BERNHARD, *Hegel und die Franzosen* (Hegel y los franceses), Stuttgart y Berlín, 1941.
KRAUS, EMIL, *Die geschichtlichen Grundlagen des Sozialismus. Eine Einführung in die materialistische Geschichtstheorie* (Los fundamentos históricos del socialismo. Una introducción a la teoría materialista de la historia), Karlsruhe, 1922.
KRONER, RICHARD, *Von Kant bis Hegel* (Desde Kant hasta Hegel), Tübingen, tomo I, 1921; tomo II, 1924.
KURELLA, ALFRED, *Der Mensch als Schöpfer seiner Selbst* (El hombre como creador de sí mismo), Berlín, 1958.
KURSANOV, G. W., *Hegels «Phänomenologie des Geistes»*, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (La «Fenomenología del Espíritu», de Hegel, Revista alemana de Filosofía, 11/1962).
LAKEBRINK, BERNHARD, *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik* (La antología dialéctica de Hegel y la analéctica tomista), Köln, 1955.
LENIN, W. I., *Aus dem philosophischen Nachlass, Exzerpte und Randglossen* (Cuadernos filosóficos. Extractos y notas marginales), Berlín, 1949.
— *Über die Religion* (Sobre la religión), Berlín, 1957.
LUKÁCS, GEORG, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft* (El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista), hay traducción española.
— *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Historia y conciencia de clases), Berlín, 1923.
— *Mosses Hess und die Probleme der idealistschen Dialektik, Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* (Moses Hess y los problemas de la dialéctica idealista, Archivo para la historia del socialismo y del movimiento obrero), editado por Carl Grünberg, año 12, Leipzig, 1926.
MARCUSE, HERBERT, *Vernunft und Revolution. Hegel und die Enstehung der Gesellschaftstheorie* (Razón y revolución. Hegel y el ori-

gen de la teoría de la sociedad), Neuwied an. Rh., Berlín-Spandau, 1962.
MARX, K., *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Esbozos de la crítica de la economía política), Berlín, 1953.
— *Das Kapital* (El Capital), tomo I, 1947; II, 1948; III, 1949.
— *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (Hacia una crítica de la economía política), Berlín, 1951.
— *Das Elend der Philosophie* (La miseria de la Filosofía), Berlín, 1952.
— *Kritik des Gothaer Programms* (Crítica del programa de Gotia), Berlín. 1946.
MARX y ENGELS, F., *Ausgewählte Schriften in zwei Bänden* (Escritos escogidos en dos tomos), Berlín, 1953.
— *Die heilige Familie und andere Frühschriften* (La sagrada familia y otros escritos tempranos), Berlín, 1953.
— *Die deutsche Ideologie* (La ideología alemana), Berlín, 1953.
— *Werke* (Obras), tomo I, Berlín, 1956.
— *Kleine ökonomische Schriften* (Pequeños escritos económicos), Berlín, 1955.
— *Briefwechsel* (Epistolario), Berlín, 1949-1950.
— *Marxismusstudien* (Estudios marxistas), Tübingen, primera serie, 1954; segunda, 1957; tercera, 1960.
MAYER, HANS, *Literatur der Übergangszeit* (Literatura del tiempo de transición), Berlín, 1949.
MEULEN, J. VAN DER, *Hegel. Die gebrochene Mitte* (Hegel. El medio dividido), Hamburg, 1958.
MINASSJAN, A. M., *Das Gesetz der Negation der Negation* (La ley de la negación de la negación), en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1-2/1960.
MOMBERT, PAUL, *Geschichte der Nationalökonomie* (Historia de la economía política), Jena, 1927.
MOOG, WILLY, *Hegel und die hegelsche Schule* (Hegel y la escuela hegeliana), München, 1930.
MORF, OTTO, Recensión al libro de Popitz, *Der Entfremdete Mensch, Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 4/1955.
NINK, GASPAR, *Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten von Hegels Phänomenologie des Geistes* (Comentario a los capítulos fundamentales de la «Fenomenología del Espíritu», de Hegel), Regensburg, 1931.
OGIERMANN, HELMUT, *Materialistische Dialektik. Ein Diskussionsbei-*
OGIERMAN, HELMUT, *Materialistische Dialektik. Ein Diskussionsbeitrag* (Dialéctica materialista. Una contribución a la discursión), München, Köln, Salzburg, 1958.
OISERMANN, T. I., *Das Problem der Entfremdumg im Zerrspiegel der bürgerlichen und revisionistischen «Kritik» des Marxismus* (El problema del extrañamiento en la caricatura de la «crítica» burguesa y revisionista), *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 9/1960.
OISERMANN, W. I., *Lenin über die Dialektik Hegels* (Lenin sobre la dialéctica de Hegel), *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2/1958.
— *Formirowanije Filosofii Marksisma*, Moskva, 1962.
PLENGE, JOHANNES, *Marx und Hegel*, Tübingen, 1911.
PIONTKOWSKI, A. A., *Hegels Lehre über Staat und Recht* (La doctrina de Hegel sobre el Estado y el derecho), Berlín, 1960.
POPITZ, HEINRICH, *Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichts-*

philosophie des jungen Marx (El hombre extrañado. Crítica de la época y Filosofía de la historia del joven Marx), Basel, 1953.

RITTER, JOACHIM, *Hegel und die französiche Revolution* (Hegel y la revolución francesa), Köln-Opladen, 1957.

ROSENBERG, D. J., *Die Entwicklung der ökonomischen Lehre von Marx und Engels in den vierziger Jahren des 19. Jhr.* (El desarrollo de la teoría económica de Marx y Engels en los años 40 del siglo XIX), Berlín, 1958.

ROSENKRANZ, KARL, *G. W. E. Hegels Leben* (La vida de Hegel), Berlín, 1844.

SCHELLINGS, *Werke* (Obras de Schelling), según la edición original editada en nuevo orden por Manfred Schröter. Primer tomo principal, sobre los «Escritos de Juventud», München, 1927.

SCHMITZ, HERMANN, *Hegel als Denker der Individualität* (Hegel como pensador de la individualidad), Meisenheim/Glan, 1957.

SCHWARZ, JUSTUS, *Hegels philosophische Entwicklung* (Desarrollo filosófico de Hegel), Frankfurt am Main, 1938.

SMITH, ADAM, *Natur und Ursachen des Wolkswohlstandes* (Naturaleza y causas del estado de bienestar), Leipzig, 1933.

SATUDENMAIER, FRANZ ANTON, *Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems. Aus dem Standpunkt der christlichen Philosophie* (Exposición y crítica del sistema hegeliano. Desde el punto de vista de la Filosofía cristiana), Mainz, 1844.

STEINBÜCHEL, THEODOR, *Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie. Darstellung und Würdigung. 1 Bd. Die Entdeckung des Geistes* (El problema fundamental de la Filosofía hegeliana. Presentación y crítica. Tomo I. El descubrimiento del Espíritu), Bonn, 1933.

STEUART, JAMES, *Untersuchung über die Grundsätze der Volkswirtschaftslehre* (Investigación sobre los principios fundamentales de la economía política), Jena, 1913.

STIEHELER, G., *Hegel und der Marxismus über die Widerspruch* (Hegel y el marxismo sobre la contradicción), Berlín, 1960.

TRENDELENBURG, ADOLF, *Logische Untersuchungen* (Investigaciones lógicas), 3.ª ed., 1870.

Uber das Verhältnis des Marxismus zur Philosophie Hegels (Diskussion) (Sobre la relación del marxismo a la Filosofía de Hegel), *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 4/1954, 1-2-3-6/1955, 2-3/1956.

Verhandlungen des Ersten Hegelkongresses von 22 bis 25 April 1930 im Haag (Debates del primer Congreso Internacional de Hegel, desde el 22 hasta el 25 de abril de 1930, en La Haya), Tübingen, 1931.

Verhandlungen des Zweiten Hegelkongresses v. 18 bis 21 Oktober 1931 in Berlin (Debates del segundo Congreso de Hegel, desde el 18 hasta el 21 de octubre de 1931, en Berlín), Tübingen, 1932.

Verhandlungen des Dritten Hegelkongresses vom 19 bis 23 April 1933 in Rom (Debates del tercer Congreso de Hegel, desde el 19 hasta el 23 de abril de 1933, en Roma), Tübingen, 1934.

VOGEL, PAUL, *Gesellschaftsbegriff ind seine geschichtliche Fortbildung durch Lorenz Stein, Marx, Engels und Lasalle* (El concepto de sociedad y su desarrollo histórico a través de Lorenz Stein, Marx, Engels y Lasalle), Kant-Studien, núm. 59, Berlín, 1925.

Wissenschaftliche Weltanschauung, Teil I, Dialekticher Materialismus (Cosmovisión científica. I parte, Materialismo dialéctico), de

G. Klaus, A. Kosing, G. Redlow; número 3: *Das Verhältnis von Quantität und Qualität in der Entwicklung der Materie* (La relación de la cantidad y la cualidad en el desarrollo de la materia), Berlín, 1959; número 5: *Wie erkennen wir die Welt?* (¿Cómo conocemos el mundo?), Berlín, 1959.

Zeitschrift für Philosophischen Forschung (Revista de Investigación Filosófica), tomo XIV, Meisenheim/Glan, 1960.

INDICE

		Págs.
	Introducción	7
1.	El progreso contradictorio del conocimiento ...	37
2.	Esencia y significación de la oposición	59
3.	La reflexión en sí	77
4.	La función de las contradicciones. Hacia una interpretación burguesa de la contradicción	85
5.	Negatividad y negación	105
6.	El retornar de las oposiciones	117
7.	Triplicidad y silogismo	129
8.	Universal-Singular	143
9.	Dialéctica del trabajo	155
10.	El extrañamiento	211
	Bibliografía	263

COLECCION
«LOS COMPLEMENTARIOS»

1. César Santos Fontenla, *Otro español en la encrucijada.*
110 ptas.
2. Rafael Pérez de la Dehesa, *Política y sociedad en el primer Unamuno.*
100 ptas.
3. Vicente Aguilera Cerni, *Ortega y D'Ors en la cultura artística española.*
90 ptas.
4. Valeriano Bozal, *El realismo entre el desarrollo y el subdesarrollo.*
100 ptas.
5. Fernando Ramón, *Miseria de la ideología urbanística.*
70 ptas.
6. Manuel Ballesteros, *Marx o la crítica como fundamento.*
90 ptas.
7. Roberto Mesa, *El colonialismo en la crisis del XIX español.*
100 ptas.

De inmediata aparición:

Max Aub, *Pruebas.*
Manuel Sacristán, *Lecturas I. Goethe y Heine.*

COLECCION
«LOS CLASICOS»

1. Flórez Estrada, *En defensa de las Cortes.*
60 ptas.
2. Marx, *Formaciones económicas precapitalistas.*
60 ptas.
3/4. Larra, *Escritos políticos.*
100 ptas.
5. Voltaire, *Cándido.*
60 ptas.
6. Marti, *Sobre España.*
60 ptas.
7. H. de Luna, *Segundo Lazarillo.*
60 ptas.
8. Marx, *Las luchas de clases en Francia.*
60 ptas.

El profesor Gottfried Stiehler nació en Langebrück, Alemania, en 1924 y es hijo de familia obrera. Después de la guerra mundial, siendo ya maestro, estudió filosofía en la Universidad Humboldt de Berlín, de cuyo profesorado forma parte desde 1956. Sus investigaciones se han centrado en el estudio de la dialéctica marxista y de sus antecedentes filosóficos. La presente obra trata del principal de estos antecedentes, la dialéctica hegeliana, cuyas limitaciones y aciertos trata de diferenciar. Limitaciones místicas, idealistas, de clase, que no llegaron a impedir sus grandes aciertos, especialmente el descubrimiento del núcleo de la dialéctica: la teoría de la contradicción. Stiehler, en sus conclusiones, demuestra que las principales diferencias entre Hegel y Marx se deben a sus diferentes concepciones de clase y al gran salto que va del idealismo del primero al materialismo del último.

CIENCIA NUEVA
colección A13